

LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Volumen I

DEL SISTEMA DE LA LIBERTAD EN FICHTE AL PRIMADO DE LA TEOLOGÍA EN SCHELLING

José Luis Villacañas Berlanga

thémata

EDITORIAL SINTESIS

síntesis

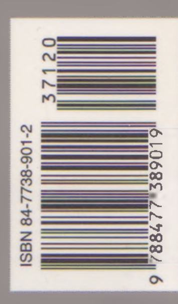
FILOSOFÍA

Este libro, dividido en dos volúmenes, arranca desde la polémica que desencadenó lo que se ha dado en llamar idealismo para después analizar la figura y el pensamiento de los tres grandes idealistas: Fichte, Schelling y Hegel.

La obra de estos pensadores no tiene ningún significado unitario salvo el de ofrecerse como elemento directivo de una sociedad en crisis. Desde esta perspectiva, lo común en ellos es la consideración de la filosofía como la piedra de toque para reconstruir el sentido de una época y como potencia carismática con la que reorganizar racionalmente el presente, pues en todos ellos hay elementos valiosos para una filosofía que quiera repetir su gesto de pensar el presente.

De los seis capítulos de que consta la obra, este primer volumen contiene tres de ellos. Así, los dos primeros están dedicados especialmente a Fichte y el tercero a Schelling hasta 1804. En el segundo volumen aparecen los restantes capítulos que recogen al Hegel de Jena, hasta el tiempo de la *Fenomenología del espíritu*; otro dedicado al Fichte final, al Schelling del período del ensayo *Sobre la libertad* y al Hegel anterior a su marcha a Berlín. Para finalizar, el libro se cierra con el último Hegel y el último Schelling.





LA FILOSOFÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Volumen I

DEL SISTEMA DE LA LIBERTAD EN FICHTE AL PRIMADO DE LA TEOLOGÍA EN SCHELLING

José Luis Villacañas Berlanga



© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN Obra completa: 84-7738-899-7
ISBN Volumen I: 84-7738-901-2
Depósito Legal: M. 37.953-2001

Impreso en España - Printed in Spain

A José Vicente, Antonio y Enrique
con mi amistad

"La glorificación carismática de la Razón, [...]
la última forma que ha tomado en general el carisma
en su camino pleno de destino"
[Max Weber, *Wirtchaft und Gesellschaft*, p. 727]

Índice

Prólogo general a la obra

Este libro ya es demasiado largo como para que, además, lleve un prólogo muy extenso. Por otra parte, el propio primer capítulo incorpora una especie de introducción al idealismo, al exponer sus antecedentes en Jacobi y Reinhold. Así que, exonerado de todas estas tareas preparatorias, sólo voy a dar algunas explicaciones sobre su origen, su sentido último, su contenido y su índice.

En el origen de este libro, como en muchas otras cosas de mi carrera profesional, desde la lejana fecha de 1976 en que comencé a preparar mi tesina de filosofía en Valencia, está la palabra de Juan Manuel Navarro Cordón. En efecto, hace ahora unos años que me comunicó la formación de una nueva colección de filosofía dirigida por él, por el Dr. Ramón Rodríguez y por el Dr. Manuel Maceiras. Tras una breve presentación me habló de su deseo de que escribiese la filosofía idealista. Éste es un libro de encargo, por tanto, lo que implica una responsabilidad añadida a la de escribir un texto propio. En efecto, cuando uno se pone a la tarea de ofrecer un libro al público está pendiente sobre todo de la propia idea. Su única preocupación entonces es la coherencia, el rigor y la atenencia al propio destino del libro, a lo que es preciso decir de forma más o menos incondicional. Cuando el libro es de encargo, por el contrario, uno debe acertar con la idea que tiene la empresa que te contrata. Los ajustes de las intenciones de los hombres son tan difíciles que ni siquiera la innovación antropológica de la moral ha procurado grandes avances en este campo. Pero cuando estos ajustes se han de hacer entre filósofos, las cosas se ponen todavía peor. El caso es que, cuando uno se lanza a escribir, lo difícil es parar. Algunas coacciones internas al asunto mismo, que después explicaré, hacían presagiar un desencuentro entre las intenciones de la editorial y las necesidades expresivas del autor. La editorial *Síntesis*, sin embargo, ha manifestado una notable flexibilidad y un exquisito tacto al aceptar un manuscrito que, abusando de sus previsiones, excedía el volumen que me pedía. Al final, lo que era un libro se ha convertido en

dos volúmenes. Si he de ser sincero, creo que la estructura del libro lo permite sin que ello implique pérdida alguna, salvo para el bosillo de los compradores.

Así que donde debía haber uno, el lector tiene aquí dos volúmenes. En el primero sobresale el caso de Fichte, mientras que en el segundo domina el siempre inabarcable Hegel. Schelling creo que aparece como lo que es: un magnífico movilizador de energías en su juventud, que sugiere algunas sendas a Hegel, para luego convertirse en un hombre introvertido, anclado en una teología gnóstica a lo largo de toda su madurez. Pero, por debajo de todo ello, un único movimiento narrativo atraviesa el texto: el que permite encarar la gran aventura de una razón que pretendió penetrar el abismo de lo absoluto, pensarlo y desde él ofrecer a su época la ordenación sistemática de la realidad común. Referir la realidad finita, la que conocemos en el mundo de la vida cotidiana, en la que desplegamos acciones sociales, a esa otra dimensión fundamental, absoluta, fue el intento de estos pensadores. La lógica explícita de esta operación era estrictamente filosófica: quería aclararse acerca del ser de las cosas, acerca de la propia subjetividad en relación con ellas y acerca de la verdad, la bondad, la belleza y la justicia como formas de ordenación del hombre, el mundo y la sociedad. Hay una profunda voluntad normativa en esta filosofía, de la que siempre se desprende lo que debemos hacer en el presente de la existencia. Por todo ello, tenemos aquí una filosofía compleja, que debe ser calificada de teórico-práctica. Este guión, al contrario de lo que parece, está señalando el lugar de lo inseparable. La confianza extrema en la razón, cualquiera que sea la forma de entenderla, como camino de acceso teórico-práctico a lo absoluto, la he llamado, siguiendo a Weber, su "transfiguración carismática". Al decir del viejo sociólogo, el idealismo inicia la última manifestación de esta larga aventura carismática de la razón, sin la cual no se entiende la modernidad, y que acabaría desplazándose hacia el marxismo, que en cierto modo estos filósofos ayudaron a preparar, sobre todo en el caso de Fichte.

Como es natural, esta categoría en modo alguno resulta ingenua. Como cualquier otra irrupción de carisma, el de la razón tiene aspiraciones sistemáticas de poder. Por mucho que se trate de una razón que justifique sus propias aspiraciones, por mucho que sea consciente de su necesidad de legitimarse, la filosofía idealista comparte con las demás manifestaciones carismáticas la necesidad compulsiva, propia de la instancias soberanas, de ofertar una ordenación de los poderes sociales encargados de las dimensiones de la ciencia, la técnica, la política, el arte o la economía. Por todo ello, podemos decir que aquí se describe sólo un episodio de la lucha moderna por la conquista de un verdadero sentimiento de omnipotencia, esta vez sobre la base del despliegue de la razón. La versión específica de esta lucha viene determinada por la creencia desmedi-

da en el espíritu como fuente de orden moral, de serenidad religiosa o de justo perdón y olvido por los crímenes de la historia. La tesis central de esta filosofía dice que la totalidad de la realidad será transfigurada cuando se someta al espíritu y que este sometimiento, tarde o temprano, sucederá. De esta manera, la expectativa de omnipotencia, de plena disponibilidad de la realidad, acaba configurando teodiceas que proponen el mal del mundo como provisional. Para estas teodiceas, la filosofía no aparece como un consuelo o una aceptación del mismo mal, sino como su efectiva superación. Esta filosofía jamás se ha desprendido de la creencia en un final feliz para el ser humano, por mucho que sea un final lejano o atravesado por un duradero e inabarcable valle de lágrimas. La serenidad o la fuerza de estos filósofos era interpretada por ellos como un anticipo de este disfrute prometido por su teoría.

Este tipo de consideraciones se dejará ver en muchos lugares del libro. Como es natural, transmitir ideas y balances es una finalidad central de un trabajo intelectual. No deseo hacer una historia del idealismo como doctrina, ni la biografía intelectual de estos autores. En realidad sólo pretendo una historia de las metamorfosis de este argumento central del idealismo, el pensamiento de lo absoluto. Este argumento promete la satisfacción de todas los anhelos humanos a través de la lectura de aquellos textos editados o escritos por sus propios autores. No necesito decir que tal promesa jamás se cumple.

Hago esta diferencia entre textos editados o escritos porque este libro se centrará en lo publicado por los propios autores. No es que los autores idealistas no tengan materiales póstumos muy relevantes. Pero a mí no me interesa la verdad de la filosofía idealista, tal y como sería considerada por un lector omnipotente e interno a la propia doctrina, una especie de dios solar afín al alma de los autores idealistas. Me interesa, debo decirlo, la verdad histórica de esta filosofía, en tanto letra impresa y pública leída por los contemporáneos y, con plena conciencia de las distancias históricas, por nosotros. Por eso haré mención de los textos póstumos cuando sea imprescindible o cuando apenas presenten diferencia alguna con el estatuto de un texto editado, como en el caso de la *Filosofía de la revelación*, de Schelling. Me interesa la política editorial de los idealistas, y analizo esta política editorial misma como parte de su lucha por la verdad y la hegemonía social, con todo el rigor o con todo el oportunismo que muchas veces encierra la decisión de dar un libro a la imprenta. Como es obvio, el Schelling posterior a las *Lecciones sobre la libertad* es una excepción. Su política editorial consistió en no publicar sus libros. Curiosamente, a un hombre que llevaba treinta años sin editar nada se le confió la misma cátedra de Berlín que antes había sido la de Hegel. En este caso, la interpretación del silencio del filósofo como un mérito fue una declaración de

intenciones acerca del papel que la nueva monarquía de Prusia concedía a la filosofía en su estructura de poder.

Sin embargo, no me he embarcado en una historia de las opiniones políticas del idealismo alemán. Quizás esta historia del idealismo pueda considerarse atípica, pero en todo caso he atendido con suficiencia, según creo, los aspectos teóricos, metafísicos y epistemológicos de estas filosofías. No creo que pueda juzgarse, en todo caso, como arbitraria o caprichosa. Se va a historiar aquí el *fenómeno* del idealismo alemán. Queda lejos de mi consideración la idea de que esta filosofía tenga una verdad en sí que hayamos de desentrañar esforzadamente. Nadie que esté comprometido con la verdad puede sentirse feliz leyendo o estudiando la filosofía idealista. Sólo un talento metafísico del viejo estilo, del que ya no disponemos, podría pensar que la verdad de una filosofía sea algo diferente al efecto que produce sobre su tiempo respecto a la significación de claridad, de norma práctica y de motivo persuasivo que tuvo para él. Sobre el idealismo, desde luego, todavía está sin decidir hasta qué punto habla a nuestro tiempo. Aquí no cabe una respuesta unívoca, porque hemos aprendido a penetrar en el sencillo hecho de que un tiempo presente resulta de un conjunto de estratos temporales donde coincide lo contemporáneo y lo no contemporáneo. Como es lógico, muchas de las temáticas idealistas todavían puede conservar algo de su sentido para el presente y, cuando así me lo parece, lo hago notar. En todo caso, mi pretensión pasa por no perder de vista jamás el pequeño detalle de que esta filosofía fue escrita por hombres sedientos de gloria y de afán de liderazgo espiritual sobre sus contemporáneos, algo que ya no nos caracteriza. Por mucho que aspiraran seriamente a la verdad, tampoco dejaron de aspirar al poder espiritual sobre su época. Todos ellos cedieron ante la tentación de ser los conductores de sus contemporáneos y a su manera imitaron el gesto de los reformadores religiosos y de los *clercs* tradicionales. Todos ellos estaban preparados para ser teólogos y supieron encontrar un subrogado de su vieja vocación en tiempos que ellos fueron los primeros en juzgar diferentes. De hecho, su figura describe la transformación de estas mismas elites *clercs* tradicionales, y por eso jamás rompen con la imagen del mundo que se fundó sobre las diferencias entre conductores y dirigidos. Ninguno de ellos siguió el gesto de Kant, de hablar para un mundo de lectores iguales a él, de trabajar dentro de una república de las letras regida por el propio sentido, por la libertad y la independiencia.

Para reclamar esta capacidad de conducción de sus contemporáneos, estos hombres extremaron, como sucede siempre, el virtuosismo y la especialización de la actividad que ellos consideraban principal y soberana. No necesito decir que esa actividad era la filosofía. Pero quizás sí convenga recordar que, frente a otras comprensiones de la filosofía como crítica o como ensayo, ellos se vieron

obligados a pensarla como sistema científico. Sea cual sea la especificidad de cada una de sus construcciones –una cuestión que ha sido debatida hasta la saciedad– podemos decir que todas coinciden en separarse de la mentalidad de los ciudadanos normales, de sus herramientas lingüísticas y conceptuales, de sus puntos de vista e intereses, y todas acaban reproduciendo la vieja diferencia entre *clercs* y *legos*. Al asumir esta diferencia, se mostraron fieles a una modernidad que había iniciado su camino con el texto de Nicolás de Cusa sobre la relación entre el *idiotés* y el experto. Para todo ellos, la verdad era una dimensión del sistema y a ella se accedía a través de la aceptación de premisas internas al sistema propio, premisas que tenían que ver con la dimensión absoluta y unitaria del cosmos. En cierto modo esa realidad absoluta era la garantía de que un único discurso captase su estructura y así rindiese su verdad. Por lo general, esa realidad absoluta es una naturaleza inconsciente, insatisfecha, oscura, que tiene ante todo un anhelo: revelarse, conocerse, llegar a ser consciente de sí misma. El hombre, y sobre todo el filósofo, participa de esta historia cósmica puesto que ayuda a ese parto de luz que permite a la naturaleza abismática conocerse. Es más: el hombre es el lugar esencial de esa luz. Asegurar este lugar central del hombre en el cosmos, en el drama de autoconocimiento que en él se verifica, es una de las virtualidades de esta filosofía. Estos pensadores se sienten muy felices de pensarse a sí mismos como héroes que participan en una historia de la divinidad.

Creo que sin esta identificación no podemos hacernos una idea precisa de estas figuras. Por eso entiendo que no necesito perseguir aquí las complejas genealogías que son frecuentres en otras obras. No se trata de levantar el velo sobre los procesos de formación de estos filósofos. Por mucho que las obras tengan más significado conceptual cuando se las refiere a los papeles personales que lentamente testificaron de su formación, estoy aquí más interesado en las estretegias y las urgencias, bien contingentes y azarosas, bien históricas y mundanas, a través de las cuales estos papeles se hicieron públicos, se lanzaron a la lucha espiritual de la época y se utilizaron para conquistar posiciones de poder y de relevancia. Quizás se pueda decir que estoy interesado en la política de la filosofía del idealismo, lo que es muy diferente –aunque muchas veces roza el tema– del pensamiento político del idealismo alemán. En efecto, cada autor organiza su estrategia de publicidad en función de lo que cree necesario para salvar la época. Pero también en función de los que pueden ser sus aliados y sus enemigos. Ese régimen de intervención pública no es ajeno a la verdad del idealismo, sino que muchas veces lo revela.

Supongo que no disminuiré en nada el prestigio de estos hombres si digo que su elevada inteligencia muchas veces tendría que haberse compaginado con el mismo y estricto sentido de la contención. De esa manera quizás no hubieran

escrito tantas páginas que son absolutamente incomprensibles salvo con un aporte de sugestión excepcional. Estos hombres nos ofrecen el espectáculo de que todo lo que escriben y dicen tiene un sentido relevante. No encuentro la manera de seguirlos en muchos sitios salvo cayendo en la misma paronoia de creer que todo lo que yo pueda escribir sobre estos textos ha de tener un sentido comunicable. Excuso decir que he procurado evadir estos terrenos y que juzgo inútil esforzarme en escribir de tal manera que los lectores me atribuyan un lenguaje propio y privado. Así que he economizado drásticamente la cantidad de asociaciones sistemáticas en el texto. Ciertamente, otra estrategia llevaría a cualquiera a una inflación de sentido insoportable para todos salvo para su creador.

Por eso puedo decir que ésta es una historia *liberal*. Entiendo por tal una que no pretende exponer internamente los sistemas aquí contemplados en el lenguaje de los propios sistemas. Quiero hablar más bien el lenguaje de mis contemporáneos, no ese lenguaje extraño, pretendidamente exacto, que los idealistas quisieron forjar. En este sentido, selecciono los temas y los planteamientos por aquello que puedan significar para nosotros, o al menos para nuestro tiempo, que no goza de pretensiones absolutas y que sabe insuperables las barreras de cierta subjetividad. Asumo que todo lo que aquí digo es discutible, pero justamente el adjetivo liberal hace referencia a quien no renuncia a la discusión, ni la teme. Como podrá ver el lector, esta forma liberal de hablar y de exponer las cosas, nada tiene que ver con la ideología liberal, sino esencialmente con ese *ethos* de franqueza, que dice las cosas como las ve y que se detiene ante lo que no entiende con la suficiente claridad como para ser comunicado a la mayoría.

Cuando miramos las cosas desde este punto de vista, hay también bastantes elementos de esta filosofía que nos siguen hablando a los contemporáneos y ahora deseo decir algo de lo principal. El lector percibirá pronto que Hegel goza de las preferencias filosóficas del autor de este libro. En realidad, ciertos planteamientos de Hegel hablan con nitidez al presente, cuando sobre él pensamos con las debidas distancias. Desde un punto de vista liberal, que como he dicho antes es el mío, Hegel jamás pierde de vista que quien habla es un sujeto finito y contingente. Lo más aprovechable de Hegel surge de esa lucha virtuosa y pública por el reconocimiento social, que es la esencia del republicanismo liberal. Que un punto de vista contigente y parcial sea tenido en cuenta por los contemporáneos, en su parte de razón, ha de ser por fuerza una pretensión muy humilde. Pero por humilde que sea es todavía más irrenunciable. Sin él no hay sentimiento de libertad ni el hombre puede albergar sustancia moral. Éste es el mensaje que a mí me resulta insuperable de Hegel y necesario para nosotros. La falta de liberalismo del mundo cultural español deriva de la engañosa consideración que se presta a algunos que, elevados sobre la peana

de empresas privadas e irresponsables, se presentan legitimados con los avales de una libre competencia que, en su caso, no es sino un manojo de cartas marcadas por los poderes indirectos, los enemigos mortales del republicanismo liberal y los preferidos por cierta tradición española. Sobre este terreno, el reconocimiento se otorga desde un poder arbitrario que, sólo con el pago de inconfesas aduanas, puede evitar el final inevitable y preferido, el ninguneo. Ése es el motivo último de que la industria cultural, que ha tejido sus propias defensas para sus continuas trampas, haya sembrado el panorama intelectual español de falsarios. El mundo del espíritu permite todo tipo de magnitudes infinitesimales, y todos los grados de reconocimiento. De ese mundo está ausente la nada y siempre hay motivos para alejar la insatisfacción, ya que cada uno es responsable de forjar la inteligencia necesaria a su moralidad. Por eso, en este mundo del espíritu cada uno debe encontrar su acomodo con realismo y serenidad. Pero a condición de que la lucha entre las subjetividades –una lucha que se vierte en el trabajo público realizado a la vista de todos– sea limpia. Ése es el motivo de Hegel y por eso uno mira su vieja aspiración con infinita melancolía, cuando por doquier no se aprecian sino los mismos jugadores de ventaja. Por mucho que se quiera reducir la voluntad de una lucha noble por el reconocimiento a un gesto propio de las épocas del pasado, no se puede escapar a una ontología hegeliena de base: que la inteligencia es más flexible que el agua y siempre encuentra su camino y su tiempo.

En el fondo, parece un destino, pero no provocará jamás la resignación: la lucha por el reconocimiento en la que se han complacido los españoles tiene su modelo en aquella figura quijotesca, en aquella noche terrible y enloquecida, en la que el viejo caballero intenta retar a un combate a los pellejos vacíos, hinchados y siniestros de la venta. Por muchos que sean los enojosos reproches del caballero, los odres guardan silencio. Ésta es la escena antihegeliana más terrible que describirse pueda. Lo diga quien lo diga, ésta no puede ser la metáfora de España. La condición básica que ofrece verosimilitud a esta estrategia es la miseria. Quizás sea el momento de insistir con fuerza: en el reconocimiento se trata de apreciar un trabajo, no una vanidad. En el fondo, ése es el más firme legado de Hegel. Para que una conciencia luche por el reconocimiento, ha de estar cierta de sí. Sólo después puede venir la verdad. Sólo así se podrá avistar esa serenidad que ofrece el estar cierto de la vocación propia, y que tiene como único valor dar al público unos frutos que a lo sumo serán dignos de bevenolencia. Hegel puede ayudarnos a forjar ese tipo humano, cuya generalización seguimos echando en falta.

Por último, quizás convenga decir que este libro complementa una gran cantidad de publicaciones sobre este período y, en cierto sentido, cierra una época

de mi trabajo intelectual. Sólo por eso ha podido ser escrito íntegramente cuando su autor ya tenía sobre sí la responsabilidad de dirigir la Biblioteca Valenciana de S. Miguel de los Reyes. Que este empeño público me haya permitido gozar de la suficiente serenidad como para escribir estas páginas de filosofía es para mí un síntoma muy significativo de cierta normalidad que este país ha conquistado y que, quizá por fin, merecía. Al fin y al cabo, el gremio de los filósofos y el de los bibliotecarios han mantenido buenas relaciones en el pasado y es una fortuna que, en mi caso, no se haya perdido esta tradición. Es más, cuando miro hacia atrás en este año y contemplo los trabajos pasados, me veo en la obligación de declarar que siento un cierto orgullo de que así sea. Desde luego el mérito no es mío, puesto que mi inclinación natural es refugiarme en la filosofía cada rato libre que disponga. El mérito es de mis compañeros y colaboradores en la *Conselleria de Educació i Cultura* del gobierno de la *Generalitat Valenciana* y aquí deseo dejar constancia de mi gratitud y afecto hacia ellos, por haber auxiliado en todo momento a alguien que, como yo, no tenía experiencia de gestión cultural y se encuentra desvalido en esos ámbitos.

En todo el tiempo de redacción de este trabajo he tenido necesidad de trabajar con muchos libros y artículos de colegas españoles que han dedicado importantes esfuerzos a iluminar esta compleja filosofía. Son hombres como José María Ripalda, Ramón Valls Plana, Oswaldo Market, Arturo Leyte, Virginia Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales. Sin sus aportaciones esta obra mía, en cierto modo una síntesis con cierta voluntad divulgativa, no se habría podido llevar a cabo. Al nombrarlos quiero dar una idea de hasta qué punto la filosofía española ha cubierto una época de apropiación técnica de la tradición, sin precedentes en nuestra historia. No obstante, y más allá de su aportación, que ha sido ingente y utilísima, a lo largo de la redacción de esta obra he tenido siempre en mente la figura, entusiasta y proteica, de Félix Duque, de quien todavía esperamos la publicación de su edición y comentario de *La ciencia de la lógica*. Ahora, cuando con esta obra se cierra una etapa de mi vida, no puedo menos que recordar los años de la universidad de Valencia, luego los tiempos de Alemania y finalmente aquellos iniciales de su regreso a Madrid y de mi marcha a Murcia, en los que a su lado cristalizó esta atención por el idealismo. Los años y la distancia no han disminuido en nada la admiración por su esfuerzo solitario y genial, su entrega apasionada a la filosofía y su ejemplo de vocación intelectual. Ahora deseaba hacer público lo que él desde luego ya sabía en privado desde hace mucho tiempo.

Prólogo al volumen I

Antes dije que, a la hora de escribir este libro, me dejé llevar por coacciones internas a la cosa misma que me condujeron a sobrepasar con mucho las previsiones de la editorial *Síntesis*. Ahora deseo explicarlo. Pues el caso es que he deseado ante todo escribir un libro equilibrado en la atención a los diferentes autores. En este sentido, he procurado que cada uno de los tres grandes idealistas tenga aproximadamente el mismo espacio. Ésta es la norma que he procurado mantener a lo largo de los dos volúmenes. De los seis capítulos que tiene el libro, he dedicado los dos primeros esencialmente a Fichte, el tercero al Schelling hasta 1805 y el cuarto al Hegel de Jena, hasta el tiempo de la *Fenomenología del espíritu*. El quinto capítulo lo dedico al Fichte final, al Schelling del período del ensayo *Sobre la libertad* y al Hegel anterior a su marcha a Berlín. Por último, el sexto capítulo lo dedico al último Hegel y al último Schelling. De esta manera, cada volumen consta de tres capítulos. El primero esta dominado por Fichte y Schelling y el segundo por Schelling y Hegel. Por eso he titulado al primero "Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling", mientras que el segundo lleva por título "La hegemonía del pensamiento de Hegel".

Ahora diré alguna cosa sobre los tres capítulos que siguen. En el primero, dedico mucha atención a la polémica que, desde el kantismo, desencadenó lo que se ha dado en llamar el idealismo. La segunda parte de este primer capítulo muestra igualmente la producción de Fichte hasta que llega a Jena, incluyendo sus primeros cursos en esa universidad, conocidos como *Lecciones sobre el destino del sabio*. El segundo capítulo expone el sistema de Jena en toda su órbita temática, hasta la polémica del ateísmo, que Fichte elabora en este tiempo anterior a 1800. Si el primer capítulo mostraba la aventura de Fichte, a través de diferentes intereses y tanteos, a la búsqueda de la hegemonía filosófica y sistemática, el segundo capítulo expone la madurez de una obra filosófica que se despliega

muy coherente y ordenada. Tenemos aquí la transformación idealista de la filosofía trasncendental de Kant, en toda su plenitud. Creo que el Fichte que escribe este sistema se halla en la cima de sus fuerzas intelectuales y debo decir que, en su conjunto, este sistema presenta un aspecto imponente.

El tercer capítulo se dedica íntegramente a Schelling. No me centro en su período de formación, por dos motivos. Primero, por haberlo tratado en una obra anterior como era *La quiebra de la razón ilustrada*. Segundo, para así prestarle más atención a ese momento en que, retirado Fichte de la cátedra por la ofensiva de las fuerzas más reaccionarias de la cultura alemana, Schelling toma el relevo en Jena, en 1799, pacta con esas fuerzas –con Goethe a la cabeza–, se apresura en convertirse en el referente de la filosofía idealista y acaba generando esa transformación de la filosofía en teología racional, que le encaminaba hacia una producción filosófica de naturaleza más bien esotérica y neognóstica. El síntoma más preciso de esa orientación será la búsqueda por parte del filósofo de los horizontes católicos del Sur de Alemania. Por eso este capítulo va desde 1797 hasta las fechas en que publica *Filosofía y religión*.

La bibliografía de fuentes utilizada dará una idea de los pilares fundamentales de este libro. Obviamente, no puedo detenerme en analizar todas las obras de sus autores, pero espero haber construido un argumento narrativo intelegible, reuniendo exposiciones más o menos amplias de aquellas que juzgo más relevantes. Mi aspiración es dar una idea del significado de las obras de los idealistas para la época. Por eso he introducido abundantes referencias a la historia de este tiempo, sobre todo a los aspectos de la política cultural. En cierto modo, he deseado hacer algo parecido a una historia del idealismo desde la política de publicaciones que impulsaron sus autores. La irrupción en el campo de la publicidad está contemplada aquí como un gesto significativo desde el punto de vista de la filosofía y ayuda a concretar el sentido que los autores daban a su obra.

Aunque he aceptado que Fichte, Schelling y Hegel son los idealistas, he intentado por todos los medios dejar esta catalogación como un mero rótulo carente de sentido añadido. No trabajaban como una corporación, salvo en contadísimas ocasiones, sino como autores individuales. Su obra no tiene ningún sentido unitario salvo la de ofrecerse como elemento directivo a una sociedad en crisis. En cierto modo, lo común en ellos es la consideración de la filosofía como la piedra de toque para reconstruir el sentido de una época y como potencia carismática con la que reorganizar racionalmente el presente. Todo lo demás es bastante diferente y, muchas veces, no exento de cierto oportunismo. En contra de todos las reconstrucciones filosóficas de un movimiento

que nunca existió, me he limitado a exponer un acontecimiento de la filosofía que participa de los azares propios de las cosas humanas. En cierto modo, el idealismo parte de un error y no va a sitio alguno. Es el pasado. Ni Hegel es la perfección del proceso, ni Schelling ni desde luego Fichte significan la culminación de la filosofía trascendental. Hay en todos ellos elementos valiosos para una filosofía que sin pretensiones sintemáticas quiera repetir su gesto de pensar el presente. Aunque Hegel parece el que más contribuciones presenta, espero no haber parecido demasiado parcial en las valoraciones de los otros dos. En todo caso, esto no lo podrá juzgar el lector hasta que no examine el segundo volumen.

1
De la religión a la especulación. La inquietud por la unidad del hombre (1785-1794)

Este capítulo mostrará cómo las dualidades que desgarraron la época que se inicia tras la publicación de la *Crítica de la razón pura* [*KrV*] encuentran su modo de expresión en la forma de la polémica. Muchas fueron las que reclamaron la atención de los contemporáneos. Desde la que mantuvo Lessing y Reimarus a favor de la teología ilustrada contra el reaccionario pastor Gözze, hasta la que mantendrá Fichte contra los que le acusan de ateísmo, podemos decir que el mundo filosófico alemán vivió en un continuo sobresalto durante las dos décadas finales del siglo XVIII. Por primera vez, tenemos aquí muy visible el mundo de la publicidad tal y como será paradigmático de nuestro tiempo. Estas polémicas, que a veces degeneran en meras apologías, determinarán los afanes de síntesis de los grandes filósofos, como Fichte. Así que primero propondremos el *humus* de los debates sobre los que crece el primer idealista. Luego expondremos el origen de su pensamiento brotando de estas mismas polémicas y desembocando en el problema de la libertad. Por último, analizaremos la triple aplicación inicial de esta libertad, en el terreno de la especulación, de la moral y de la política.

1.1. Un escenario dominado por Jacobi

1.1.1. En el principio, Jacobi

El origen de esta historia nos sitúa en la voluntad de un hombre obstinado y diligente, en F. H. Jacobi, comerciante de Düsseldorf, renano, filósofo

por vocación, apasionado y astuto, desgarrado por las contradicciones de la modernidad y preso en los abismos tenebrosos del pascalismo. Casi todas las polémicas que se elevaron ante el público alemán, desde 1785 hasta 1810, encontraron en él al protagonista central. Frente a lo que pueda parecer, Jacobi es el más firme defensor de la idea de genio en la Alemania anterior a Fichte, hasta el punto de que se puede decir que fue amigo de Goethe mientras éste perteneció a esa corriente, que recorrió la extrema excitación de la época con la fuerza de un calambre. El ideal básico de este momento cultural dice que una auténtica filosofía expresa lo propio y profundo de la personalidad de su autor y, si éste es un verdadero genio, ofrece al resto de los mortales todas las fuerzas humanas reunidas en una totalidad organizada. Por eso, el genio no puede ser entendido sino por una simpatía profunda, por una comunidad total de sentimientos, una vuelta a vivir como lector lo que el otro y amigo ha vivido como autor. Esta forma de comprender el proceso de comunicación entre los hombres, identifica en el sentimiento el único acceso a la verdad. Para conocerla, los hombres han de estar unidos por algo que equivale a la luz en la mirada. Tal cosa es la amistad. Con ello emergen los supuestos platónicos de esta actitud ante la obra cultural. La búsqueda de la verdad es cosa de los amigos en diálogo. Ambos potencian la intuición, la visión clara de las cosas. Los pocos ejemplares humanos que impulsan esta conducta se convierten en órganos originarios de la verdad, sirviendo de pauta a la humanidad entera. El genio, dotado de un sentido propio de la verdad –la convicción– capta directamente o intuye lo esencial al mundo y al hombre, y luego lo narra o lo escribe. De ahí que, en buena medida, el genio es un narrador o un historiador de la existencia. Fichte hablará en términos parecidos de la razón.

Jacobi, que reeditaba en 1792 su novela *Allwill*, iniciada en 1776, y que daba a la luz la versión definitiva de *Woldemar* en 1794, entregó a su atento lector Fichte importantes elementos de esta "Época del genio" que luego él aplicó a la filosofía. Pero Jacobi, que es un literato de segunda fila, es un pensador de primerísima. Así que, además de los elementos formales de la época del genio, ofreció contenidos importantes para el desarrollo de la filosofía, en la medida en que propició una lectura de la obra de Kant destinada a hacer época. De hecho, Fichte había reparado en él con anterioridad a la reedición de la novelas mencionadas. Todo el mundo en Alemania lo había hecho justo en 1785, en 1787 y en 1789, fechas que conciden con la edición de sus obras fundamentales, *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*, *David Hume, sobre realismo e idealismo, un diálogo* y la reedición de la primera. En ellas, el propio Jacobi aplicaba su visión genial de las cosas a la filosofía.

La intuición, con la que el genio accedía a la verdad, era ahora comprendida como creencia, fe y convicción. El objeto de esta creencia era esencialmente un Yo y un Tú profundos, extraempíricos, extratemporales, en los que se dividía toda la realidad sustancial. La condición para alcanzarlos era un salto mortal por encima de la naturaleza, de lo empírico, de lo temporal, y por tanto de todo yo y tú empíricos, sensibles, corporales y carnales. El valor de este Yo profundo residía en el sentimiento del honor, de la virtud y del deber, en el respeto por lo absoluto. El Tú esencial era la divinidad como persona que crea misteriosamente el mundo y que posee la libertad y la razón, junto con la previsión o providencia, como atributos esenciales en los que podemos asentarnos si nos mantenemos en diálogo amoroso con él. La transformación básica que Jacobi había introducido respecto a la teoría del genio propia de Goethe era que ahora Dios quedaba radicalmente arrancado de la naturaleza y constituido en persona. El genio así no forma una unidad profunda con la naturaleza-Dios, sino que está en diálogo con Él.

Jacobi no era un filósofo inocente ni un pensador sin pretensiones. Fue madurando sus posiciones hasta hacerlas consecuencias inevitables del criticismo kantiano, de quien tomó poco a poco ciertos conceptos. La condición de esta asimilación consistió en la supresión de los resultados de la Dialéctica Trascendental, que negaban la realidad objetiva intuitiva a las ideas de Dios, de alma y de naturaleza. Si salvamos esto, el paralelismo entre las dos doctrinas se hace evidente. El acceso a los objetos de la metafísica se lleva a cabo negando el valor absoluto de la capacidad teórica. Esta operación recibe en Jacobi el nombre pintoresco de salto mortal desde la razón a la fe. Lo que tras ella surge para ambos pensadores es la creencia. Pero mientras que para Kant esta figura otorga realidad subjetiva a Dios, al alma y al mundo, para Jacobi ofrece realidad objetiva. El alma es nuestro yo profundo en Jacobi, el yo nouménico en Kant, que llega a conciencia de su valor absoluto mediante el sentimiento de honor o sentimiento moral, que procede del imperativo categórico. Pero este conjunto de sentimientos nos acerca a la realidad de Dios porque los objetos espirituales se intuyen de la misma manera que los objetos materiales.

Por eso la estrategia de Jacobi fue acusar al Kant de la *Crítica de la razón pura* de incoherencia. ¿La creencia moral, no era acaso una vivencia inmediata de la realidad de Dios, de su absoluta centralidad en nuestra existencia personal? ¿Acaso no era vivida la realidad del alma como algo inexplicable teóricamente? ¿Acaso no sucedía lo mismo con la creencia en la realidad empírica, como había demostrado Hume? Si la creencia en el alma y en los obje-

tos sensibles tenía la misma estructura, si era la misma revelación, ¿por qué no otorgar a ambas el mismo estatuto y hacerlas idéntico vehículo de verdad y realidad objetiva? Así las cosas, ¿por qué condecía Kant validez objetiva a la intuición empírica y a los conceptos que la ordenan y mera realidad subjetiva a la creencia en el alma y en Dios, en las ideas racionales?

La clave de la incoherencia kantiana estaba, al decir de Jacobi, en la cosa en sí. La intuición empírica era vehículo de verdad porque en el fondo venía causada por la afección que invocaba en último extremo a la cosa en sí. Aquí, Jacobi identificó para la época un dilema en Kant. Si la intuición empírica tenía valor de verdad era porque tenía en su base a la cosa en sí. Si no la tenía, entonces la intuición empírica no era sino una mera apariencia, sin fondo real. La cosa en sí era necesaria para Kant. Pero la filosofía crítica había mostrado que la categoría de la causalidad sólo valía para sintetizar realidades empíricas entre sí. Ahora bien, Kant utilizaba la categoría de causa para relacionar la realidad empírica con la cosa en sí, y sólo por este uso la realidad era realidad. Así que la cosa en sí era tan necesaria al sistema como imposible de introducir en él. Kant no podía pasar a la cosa en sí, ni su sistema podía mantenerse sin ella. Era una pura contradicción. Sin la cosa en sí, Kant era un fenomenalista al estilo de Berkeley, un nihilista que convertía las cosas empíricas en representaciones. Con ella, era un hombre contradictorio, pues no mostraba cómo accedía a su conocimiento.

Jacobi lo tenía muy fácil. Bastaba con que Kant confesara que sabía de la cosa en sí por una intuición especial y todo quedaba cerrado. Pero entonces, ¿cuál sería la diferencia entre ambos filósofos? Desde esta conclusión, podemos ver que la clientela de Jacobi era más amplia de lo que se cree. Aquí no vamos a discutir la verdad de su tesis, que en verdad es nula. Lo que debemos reflejar aquí es la verosimilitud de la empresa: alguien podría ser casi un kantiano, siendo un jacobiano. Mejor: se podría albergar todos los presupuestos de la época del genio sin ser traidor al criticismo. Bastaba con decir que el genio conoce de alguna manera las cosas en sí. Pero al mismo tiempo podemos ver que Jacobi no había llevado esta empresa a sus últimas consecuencias. Todas las posiciones de Jacobi apelaban a la inmediatez del sentimiento de la fe, con lo que se buscaba y de hecho se conseguía la destrucción de toda aproximación filosófica a la creencia. Dichos resultados eran defendidos como no-filosofía, como no-saber. Aquí entraba en juego la ambigüedad de la palabra "creencia", que podía querer decir tanto creencia racional justificable en Kant y creencia inmediata como fe, injustificable, afilosófica, dogmática en Jacobi. La semejanza con Kant era aquí imposible. Ciertamente, la justificación de la

creencia en Kant no es teórica, y en este sentido hay un salto desde la especulación, una cierta decisión práctica. Pero lo que en Kant era limitación de la filosofía teórica, en Jacobi era destrucción de la filosofía sin más, salto mortal desde la filosofía a la no-filosofía. Hay aquí un malentendido importante. Salto mortal desde la filosofía entendida como racionalismo: ésa era la voluntad de Jacobi. Y como él no tenía otra noción de filosofía, su salto le parecía alcanzar la orilla de la no-filosofía. Para Jacobi, Kant era un pensador intermedio: ni era un racionalista ni había roto con ellos. Su filosofía sólo podía ser coherente si finalmente andaba hasta el final el camino del idealismo, el más radical; esto es, si eliminaba la cosa en sí como fuente de la realidad de los fenómenos y situaba ésta únicamente en el yo. Pero Jacobi esperaba aquí a Kant, porque entonces tenía preparada su acusación de nihilismo subjetivista. Una realidad procedente del yo valía tanto como una ilusión.

Ésta fue la invitación que Jacobi lanzó a la época. Pero junto con ella había otra más sutil. Las creencias fundamentales de Jacobi no podían quedar como hechos subjetivos, como creencias individuales incapaces de pensarse, escindidas siempre de la dimensión teórica del hombre. Era imposible continuar con una concepción del hombre escindida: aquí creencia, allí conocimiento; aquí libertad, allí necesidad; aquí yo profundo, allí yo empírico y corporal; aquí filosofía de la acción y allí filosofía teórica; aquí sentimiento y allí concepto; aquí personalidad y espíritu, allí naturaleza. Esta dualidad era para Jacobi esencial, porque aquí estaba la fe y allí, la filosofía. Para él había algo claro: la filosofía imponía un monismo naturalista y ateo. Así que fuera de ella debía quedar la creencia, que salvaguardaba la otra parte, la espiritual. Así pues, el hombre no podía reunirse en un sistema. La naturaleza no podía explicar o dar la causa del espíritu, de la conciencia, de la libertad, de la subjetividad o de la vida. La fe daba cuenta de todo ello, pero a costa de separarse por medio de un salto mortal de la razón. El segundo reto de Jacobi a la época fue lograr una filosofía que hiciera coherente a Kant y que tornara unitaria su propia filosofía. La época buscó atender estos dos retos, y el primero de todos ellos, ése fue Reinhold.

1.1.2. Reinhold y la respuesta a Jacobi

Karl Leonard Reinhold queda fuera de la senda principal de la filosofía idealista. Pero en esta historia inicial Reinhold, finalmente, es relevante. El diálogo con Kant que llevaron a cabo los grandes filósofos del idealismo estuvo

durante seis años mediatizado por este hombre oscuro. En esos años que van desde 1788 hasta 1794, desde la aparición de su primera obra importante hasta la edición de los primeros cuadernillos del *Fundamento de la doctrina de la Ciencia completa* de Fichte, Reinhold fue importante. Aunque a veces sea un personaje cargante, dada su grandilocuencia pueril y sobre todo su afán de protagonismo encorsetado y rígido, tuvo intervenciones notables que conviene rescatar.

En realidad, hacia 1788 el ambiente filosófico alemán no estaba dominado por la *Crítica de la razón pura*. Ésta es una de las falsas ideas introducidas por los grandes manuales. Sólo un par de reseñas habían reparado en ella y lo hicieron de forma negativa. La opinión mayoritaria consideraba la obra importante, pero confusa, oscura y dificultosa. Si reparamos bien, este período estuvo dominado por la problemática de la religión, centrada sobre todo en dos polémicas bastante relacionadas: la de Reimarus-Lessing contra el famoso pastor Gözze, y la de Jacobi contra Mendelssohn. La primera defendía la teología liberal contra la vieja dogmática tradicional. La segunda denunciaba el panteísmo y el ateísmo que se escondía tras la filosofía. Las *Cartas concernientes a la filosofía kantiana*, la obra que proporcionó notoriedad a Reinhold, de 1788, adquiere significado desde esta polémica. Como veremos, Reinhold transitará, desde su intervención acerca de esta problemática religiosa, al estudio interno de la *Crítica de la razón pura*. Así es como la obra de Kant entrará de lleno en la historia del pensamiento alemán: no por sus méritos internos, sino porque iba a cambiar el planteamiento dominante del problema religioso.

La clave de todo el asunto ya la vimos en Jacobi: la razón, dejada a su libre vuelo, lleva inevitablemente al ateísmo. El único acceso a la religión era el sentimiento. Así se abría paso, como única posibilidad, una religiosidad intimista, pietista, intuicionista, que recuperaba las viejas creencias de los iluminados renacentistas, aquellos místicos que confiaban en la interioridad intrínseca de Dios respecto al alma humana. Jacobi presentaba este hecho a través de un lenguaje en apariencia conforme con Kant: Dios es objeto de intuición interna, pues la intuición es la forma universal de darse algo existente al espíritu humano. Para él, como para Pascal, no había posibilidad de componenda entre religión y razón discursiva, entre lógica y fe. No había opción a la racionalización de la fe ni al teísmo.

Este tema preocupaba a los hombres de la época. Después de Jacobi parecía que no había alternativa: o se era creyente e irracionalista, o se era racionalista y ateo, como a su parecer debía serlo Lessing o Spinoza. Jacobi se lo

decía a Herder en una carta del 24 de abril de 1785. En ella defendía que debía entendérsele bien: Spinoza no era su enemigo, sino su aliado. Su naturaleza divina, la *natura naturans*, no podía reclamar la comprensión de los cristianos. Era una herencia del maldito Bruno. Para el hombre y sus abismos interiores, no para la razón, existía un Dios personal. Así que, cuando Reinhold llegó a la filosofía, se dio de bruces con esta situación pascaliana: el hombre estaba instalado en la escisión entre razón y religión. No se podía vivir reconciliado. La situación era intolerable para este austríaco, masón por más señas, que deseaba, contra Jacobi, potenciar el teísmo como verdadera religión racional en la que fe y razón coincidiesen. La razón, para este Reinhold, debería operar también como el órgano de la revelación divina. La Ilustración era para él un firme apoyo de la religión natural. Así que no podía dejar las cosas donde Jacobi las había puesto.

En una polémica que mantuvo con Lavater, otro escritor religioso de la época, Reinhold se desplazó al centro mismo de la polémica que mantenía Jacobi. De ocuparse de la religión en general y del teísmo –objeto de su trabajo en la católica Viena– pasó, ya en Weimar, y convertido al luteranismo, a preocuparse por el cristianismo como religión concreta. Éste era el terreno de Jacobi, desde luego. A diferencia de él, sin embargo, el problema de Reinhold no era la intuición espiritual de Dios, sino el misterio trinitario. No Jacobi, sino Lessing inspiraba este punto. Cristo no era sólo hombre, sino Hijo de Dios. Pronto, Reinhold adoptó una solución parecida a la de Lessing. "Nuestro cristianismo –decía en estas cartas– es nuestra idea del cristianismo, y ¿quién osará declarar inmutable y no susceptible de progreso una de nuestras ideas?" Ahora, para Reinhold, ortodoxo luterano, ajeno al universo pascaliano de Jacobi, la herencia propia de la Reforma era la Ilustración. Ambos fenómenos procedían de un mismo uso libre de la razón y de la conciencia. Era preciso salvar ese cosmos integrador para mantener viable la imagen liberal que el mundo luterano quería tener de sí mismo.

Estamos en 1786 y Reinhold gira en torno a la órbita de Herder, un aliado de Lessing en este punto. A pesar de todo, las posiciones conquistadas por Reinhold eran inestables. La polémica entre Jacobi y Herder demostraba que el Dios evolutivo del segundo apenas se podía distinguir de la naturaleza de Spinoza. Eso pensaba también el pagano Goethe. Así que toda la voluntad de equilibrio entre cristianismo y razón estaba comprometida. Se podía asumir un Dios interno a la naturaleza, un Dios panteísta y racional. Pero entonces la religión cristiana quedaba reducida a un asunto de la imaginación, no de la razón. Así que el ajuste se hacía a costa del cristianismo como religión

central de la humanidad. Reinhold conoce por esta época a Kant, pues en julio de este año comienza las *Cartas concernientes a la filosofía kantiana*, que se publicarán en el *Teutscher Merkur* desde el mes de julio de 1786, con una gran acogida. Se puede decir que el criticismo, al vincularse con este problema central de la época y al entrar en contacto con la experiencia del pensamiento vivo de su tiempo, se extendió como concepción del mundo gracias a Reinhold. Con eso también la *KrV* pasó de ser el frío resultado del gabinete universitario de Kant, a marcar la pauta de las luchas ideológicas de toda Alemania. La filosofía crítica se convirtió en la verdadera base sintética de la Ilustración y del cristianismo, lo que inútilmente había buscado el teísmo, el criticismo de Lessing y la filosofía de Herder. Era la salida a los dilemas de Jacobi.

En efecto: Jacobi, al abandonar la razón, se convertía en un fideísta. Kant mostraba que para creer no había que abandonar la razón, sino limitarla. Jacobi vencía en una cosa: la razón no tenía la última palabra en todos los ámbitos del ser humano. La filosofía de Kant rompía los términos del problema: la existencia de Dios no es accesible a una demostración racional. Aquí daba la razón a Jacobi. Ahora bien, junto a la razón teórica, existía la razón práctica, fundada en el hecho de la libertad. Desde esta racionalidad especial se podía acceder a la creencia. No había lugar a la ecuación razón, fatalismo, determinismo, materialismo. La razón era teórica y práctica y la creencia era un postulado de la última. La religión era una asunto de "Glauben", de creencia; pero no de una fe ciega, sino de una creencia racional. La cuarta carta de Reinhold era decisiva para este planteamiento. Ni naturalistas ni supranaturalistas: había que dar al césar de la razón teórica lo suyo, y al Dios de la razón práctica lo propio.

La actuación moral y libre del hombre exigía la creencia racional práctica en Dios. Cristo era la forma personal y divina de la ley moral, la divinificación de esa ley, la expresión religiosa –como caridad– de lo que Kant expresaba filosóficamente como deber. Se podía creer en Dios y en Cristo sin ser un fanático. Se podía ser filósofo sin ser ateo. El éxito fue inmediato. Todos los teólogos se pasaron al kantismo. Sólo cinco años más tarde, la teología surgida de esta opción reinholdiana, la llamada teología moral de los postulados, desarrollada en Tubinga, sería el blanco de las críticas del joven Schelling en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo.* Según el joven idealista, esta teología moral reconstruía toda la teología dogmática tradicional. La generación más joven ya no podía asumir el equilibrio de Reinhold.

1.1.3. *El rodeo fundador del idealismo*

Tras el éxito de las *Cartas*, Reinhold buscó a Kant. De hecho, sus relaciones con el gran filósofo no eran buenas desde 1785. Cuando Kant comentó negativamente las *Ideas para una filosofía de la historia universal*, de Herder, Reinhold, quizás por mediación de Wieland, su suegro, más amigo del predicador, quiso escribir una contra-réplica. Schutz, corresponsal de Kant, le informó al poco: "Un judío converso, de nombre Reinhold, y que se hospeda en casa de Wieland, en Weimar, quiere publicar en el número de febrero [del *Teutscher Merkur*] una refutación de su reseña". Schutz le sugería al maestro que no se dignara contestarle. Esto debía de saberlo Reinhold, porque en la carta del 12 de octubre de 1787 se presenta a Kant como autor de las *Cartas concernientes a la filosofía kantiana*. En esta ocasión le anuncia que se ha producido un cambio revolucionario en su modo de pensar, lo que viene a significar que ya no es aquel incómodo aliado de Herder. Cuando, a finales de 1787, Kant le contesta con gratitud por haber extendido el prestigio de la filosofía crítica con sus *Cartas*, añade que no cree su filosofía refutable y que no hace caso de sus enemigos ni de sus secretas alianzas. Kant no tiene necesidad de defensa, pero le ofrece su amistad. Reinhold está feliz: el 19 de enero de 1788 puede escribir que es amigo "del hombre admirable por encima de todos los hombres del tiempo presente y pasado".

Reinhold y Kant aliados, por fin. "Mis lecciones públicas sobre la introducción a la *KrV*, o como he preferido llamar con buenas razones, *Teoría kantiana de la capacidad de conocer*, han tenido hasta ahora un éxito correspondiente a mis esperanzas", dice Reinhold en aquella misma carta, al tiempo que le informa de la necesidad de atacar a un tal Ulrichs, que había dicho, como un *miles gloriosus* de la filosofía: "Kant, seré tu espina. Kantianos, seré vuestra peste. Lo que Hércules promete, lo cumple". En marzo del 88 le dice que ya está lista para su publicación su introducción a la *KrV*. De hecho, es el escrito que hoy conocemos como *El destino de la filosofía kantiana*, que aparece en el *Merkur* en el mes de mayo de ese año. Kant se alegra de todo ello, y de los progresos de los estudios kantianos en las revistas de sus fieles amigos, pero le indica que no le gustaría que se mezclara con hombres extravagantes, como Jacobi.

Los términos en los que se va definiendo la estrategia de la nueva alianza quedan adelantados por Reinhold en la carta del 9 de abril de 1789. Aquí ya se anuncia el *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar*, el nuevo libro de Reinhold, que entrará en prensa por Pascua y verá la luz por

S. Miguel de este mismo año. Con este libro, dice Reinhold, se pretende dar un giro a la demostración de la imposibilidad de conocer la cosa en sí, refutando a todos los objetores que han intervenido en este enojoso asunto. Kant le agradece el ensayo del *Destino de la filosofía kantiana*, "ese bello escrito", dice; y confiesa que espera el ensayo con ansiedad. Pero cuando abrimos el nuevo libro que debía explicar y defender la *Crítica de la razón pura*, nos encontramos con otra cosa muy diferente de la esperada.

En principio, Reinhold sabía lo que hacía. Para él, Kant demostraba que la metafísica no penetra la estructura de lo real, de eso que se llamaba por entonces la cosa en sí. Pero tampoco cae en el escepticismo, porque la metafísica nos descubre al menos la estructura del ser sensible. Se trataba de una verdad parcial, pero firme. En la medida en que esta teoría trascendental fuese invulnerable, la teología moral lo sería y, con ella, la síntesis de Ilustración y mundo reformado. ¿Pero era la metafísica kantiana verdadera y evidente? Esta pregunta desvelaba la paradoja: los que aceptaban el efecto religioso de la obra de Kant –una teología moral– eran muchos más que los que aceptaban las premisas –la crítica a la metafísica. Cualquiera que leyese las revistas de la época se daba cuenta de que, en ellas, la filosofía teórica de Kant era más atacada que defendida. Por eso, el efecto benefactor de la *KrV* sobre la religión y sobre el progreso ilustrado no estaría asegurado mientras esta obra no fuera aceptada por todos.

Surge aquí el gran rodeo del idealismo, el rodeo que determina su historia. Era preciso construir un sistema filosófico cerrado e inexpugnable porque sólo así la razón podría asegurar su triunfo en ámbitos más tangibles, como la vida religiosa y moral. La filosofía teórica se convierte entonces en la base de la lucha para construir un nuevo mundo de valores sólidos. La vieja religión y el viejo orden político no tendrían nada que hacer frente a un pueblo armado con un sistema filosófico perfecto. Éste es el sueño idealista y es tan arbitrario que no sorprende que lo tuviera Reinhold. Lo curioso es que hombres de genio, como Fichte, se dejaran seducir por él. Y es así como estos hombres, alrededor de 1789, lanzan sus dardos teóricos contra sus enemigos con la misma vehemencia con que Robespierre lanzaba cabezas al cesto. Más increíble es que además pensaran defender la misma causa.

La *Crítica de la razón pura* debía ser inatacable. Para ello nada mejor que saber cuáles eran los ataques. La naturaleza apologética del idealismo surge de esta posición y con ella acogerá las extravagantes insensateces del enemigo. El idealismo no partió de problemas internos a la obra de Kant, sino desde los problemas que veían en ella sus enemigos. Cuando repasamos las reseñas que

se hacían sobre la obra, no podemos pensar que iban bien encaminadas. Con ello, podemos sospechar que el idealismo se levantara sobre sendas confusas. Estas reseñas, como la de Garve, hacían de Kant un idealista al estilo de Berkeley. Jacobi se aprovechó del asunto y acusó a Kant de no tener un sistema coherente y de navegar entre el escepticismo –del que desconoce la realidad en sí– y el nihilismo –del que sólo conoce fenómenos y apariencias–. Las defensas de Kant que llevaron adelante Jakob, Schultz y Kiesewetter, muy apegadas a la difícil letra de la *Crítica*, apenas abrieron brecha en el campo de los críticos.

El enemigo señaló la puerta, pero ésta se abría al precipicio. Kant debía tener un sistema. ¿Pero qué es un sistema? ¿Son todos iguales? ¿No es la noción de sistema interna a cada filosofía? Y en ese caso, ¿acaso no tenía Kant una idea de sistema ajena a la que Jacobi echaba de menos, que no era otra que la de Wolff y Spinoza? En efecto, Wolff, que había pasado su vida intentando reducir los dos principios de Leibniz, el de identidad y el de razón suficiente, a un principio único, fuente de todas las deducciones, ofreció el ejemplo. Sistema era disponer de un único principio. Sólo entonces era científico. Para Kant, esto de la unidad de principio era un supuesto, y la idea racionalista de sistema no pasaba de ser una idea regulativa, que se esgrime para identificar analogías, semejanzas, leyes. Como mera idea, el sistema es una forma racional de operar con cierta coherencia, no una realidad teórica. Nadie intenta establecer una ciencia sin basarse en una idea, había dicho el propio Kant. Pero, por eso mismo, el sistema no se podía realizar de una vez por todas. Al embarcarse por esa vía y reclamar un sistema perfecto como condición de cientificidad del pensamiento, con su primer principio de todas las deducciones, los idealistas iban en contra de Kant. Éste había creído que una ciencia no se conquista de una vez, al establecer una única cadena deductiva; sino progresivamente, cuando buscamos la unidad de la diversidad según leyes. Un proceso de síntesis sin final, eso era la ciencia. El sistema, así entendido, era literalmente una utopía.

Pero había otras comprensiones del sistema. Para el propio Kant, la *Crítica de la razón pura* era sistemática y eso quería decir que tenía una arquitectura sólida. Las capacidades subjetivas se unificaban bajo formas de la intuición, de la imaginación, del entendimiento, de la razón. Quizás había un tronco común, y quizás un Dios podría apreciar cómo se seguían unas capacidades de las otras, pero para los hombres estas facultades no eran reducibles entre sí. La idea de una subjetividad única no permitía deducir las diferentes capacidades, sino que meramente ordenaba los puntos cardinales del análisis y las exigencias de interconexión sintética. Al final, la capacidad teórica de la razón

se identifica con esa síntesis. Lo incondicionado, aquel punto desde el que se podría iniciar el descenso deductivo, nunca se nos daba. Esto se podía decir de otra manera: la crítica es un sistema trascendental, no un sistema natural. Tiende puentes sobre las diferentes capacidades humanas, pero no produce reducciones, unificaciones, puntos últimos.

Si existiera un sistema racionalista en sentido fuerte, entonces se tendría que superar la escisión originaria entre sensibilidad, entendimiento y razón; se superaría la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos a priori; se disolverían las diferencias insalvables entre las capacidades; se anularía la dualidad entre el fenómeno y la cosa en sí. Pero Kant mantuvo hasta el final la necesidad de sus dualismos, porque sólo desde ellos era necesaria la síntesis como procedimiento. Jacobi sabía lo que hacía cuando exigía a Kant un sistema monista. Si Kant aceptaba el reto, un reto completamente ajeno, el corazón mismo de su sistema estaba muerto. Este corazón residía en el reconocimiento de los elementos diferentes y en el mantenimiento de su tensión sintética.

Conviene decir que el propio Kant, a su pesar, había colaborado a las confusiones. ¿No había dicho, al fin y al cabo, que su obra era una mera propedéutica a la metafísica? Era indiferente que propedéutica aquí significara "teoría del método", no una aproximación provisional. Reinhold lo entendió todo desde esta segunda posibilidad. Era preciso acelerar el futuro de fundamentación del sistema. Era preciso entrar en ese estadio ya no superable, en el que la mera propedéutica pasara a ciencia definitiva. Nadie escuchó lo que no quería oír: que la obra de Kant incorporaba la forma crítica del sistema, el método crítico bajo su rostro sistemático. Su resultado: un inventario de las preguntas fundamentales del intelecto humano, un análisis de los elementos y su necesidad de síntesis. Al aplicarle los criterios del proceder racionalista, la época no supo apreciar la verdad de Kant. Sus defensores, en vez de calar en el espíritu de la obra de su maestro, hicieron lo blanco negro y acusaron a los detractores de mala fe, negligencia, falta de estudio, torpeza. Pero no captaron el problema real que se debatía.

Reihnold estaba en una situación peculiar: él había sido capaz de imponer le religión moral. La filosofía crítica tenía consecuencias verdaderas, pero premisas débiles. Sabiendo la acusación de la época, sólo podía imponerse una tarea: hacer de la *Crítica* una ciencia, un sistema, acabar con su estatuto de propedéutica provisional. Pero esto significaba aplicar el modelo wolffiano. Era necesario dar evidencia lógica a la filosofía de Kant, y así se despreció la evidencia trascendental de que disfrutaba. La primera era mecanicista, tautológica, formal; la segunda debía construir elaborados argumentos para demos-

trar que algo era necesario para posibilitar el conocimiento humano. Reinhold creía que era preciso retrotraer las consecuencias verdaderas de la *Crítica* a principios incondicionalmente verdaderos. Las consecuencias debían conservarse: la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios, la imposibilidad de conocer la cosa en sí, la exclusiva aplicación de los conceptos puros al ámbito de la experiencia, etc. Ahora era preciso derivarlas de una premisa superior. ¿Pero dónde debía hallarse ese primer principio?

1.1.4. El primer principio de Reinhold

Éstas eran las estrategias que Reinhold comienza a identificar en 1789 y que contesta en el *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar*, en el capítulo titulado "Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia escrita". El primer principio, en el fondo, ya lo había sugerido el propio Jacobi, maestro consumado en el arte de la diplomacia. Para él, Kant había sido infiel a su sistema. "Su sistema [el de Kant] es la más perfecta realización llevada a cabo hasta ahora del principio cartesiano, *Cogito ergo sum*, que yo deseo invertir gustosamente. Por esto tengo la esperanza de que esa revolución sea la última propiciada por la doctrina cartesiana", había dicho en el apéndice a su diálogo *David Hume*. Reinhold aceptó una lucha que no sería la última: era preciso cartesianizar definitivamente a Kant. Toda la *Crítica* debía seguirse de una nueva comprensión del *cogito*.

Esta asimilación de Kant a Descartes debía identificar el primer y único principio con la subjetividad. Todas las facultades, sensibilidad, imaginación, entendimiento y razón, debían deducirse de este principio de la subjetividad. La *Crítica* alcanzaría así la forma de la ciencia deductiva, sus proposiciones gozarían de evidencia y se aceptarían universalmente. Por su parte, el principio único debía ser autoevidente, indemostrable, inmediato. Esto lo expresó Reinhold reclamando que el principio debía ser, como el Dios de Spinoza, *causa sui*; esto es: autodeterminante. Lo que nuestro hombre quería decir con ello es que en el principio se debía dar cita un conjunto de palabras cuyo sentido viniera recíprocamente explicado por las demás. Se trataba de algo así como un organismo de sentido. La relación recíproca de los elementos garantizaba su explicación.

Reinhold creyó encontrar un principio parecido en esa realidad subjetiva que llamó "representación". Con ello, estuvo muy cerca de fundar la fenomenología. Representación es "lo que se presenta a la conciencia inmediatamen-

te". Reinhold quería decir algo así como que de nuestras representaciones tenemos conciencia inmediata. Pero pronto se dio cuenta de que su realidad era más bien compleja, sintética. Algo es representación porque está en lugar de otra cosa. En cierto modo, es una realidad y un vínculo, y en tanto tal se relaciona con otra cosa, que es su objeto. Así que Reinhold se dio cuenta de que algo tenía que producir esa realidad subjetiva y elevarla a signo de otra cosa, signo de su objeto, de tal manera que sólo podía representarlo. Así encontró que algo en el sujeto tenía que preceder a la representación: la *Vorstellungskraft*. Esta fuerza de representar produce la representación y la eleva a signo de otra cosa, de su objeto. Esta relación era la forma de la representación. Pero esta otra cosa, el objeto, no dependía del signo, ni de la fuerza de representar, sino que era autónoma y previa.

"El objeto –dice Reinhold– es aquello que, en la conciencia, el sujeto distingue de la representación y a lo que se refiere ésta. [...] Sólo puede pensarse como aquello que en la conciencia se presenta como distinto del sujeto y de la representación y a lo que la representación se refiere", concluyó. Era claro: la representación era inmediata. Pero la reflexión reconocía en ella elementos. Sus elementos subjetivos, el hecho de ser representación, dependían del sujeto. Pero sus elementos objetivos, el ser representación de algo, no. No sólo era mucho más compleja de lo que requería un primer principio, sino que, además, una de sus patas, el objeto representado, escapaba al control del sujeto.

Así que el carácter autodeterminado del primer principio no podía tomarse muy en serio. Ese principio tenía dos caras: una, la que mostraba en la representación. Pero la otra, su contenido, Reinhold reconoció que era independiente de su ser representado. Reinhold entendía que si no era así, el objeto sería existencialmente la misma cosa que la representación, y no aquello que la representación representaba. Como puede entender el lector, al meterse en este galimatías, Reinhold reproducía el problema de la cosa en sí. Jacobi se podía reír a sus anchas al leer este texto: "El objeto se llama *Gegenstand* o *Ding* en tanto que es pensado como aquello que se relaciona con la representación distinta de él y, a través de ella, con el sujeto que representa. El objeto se llama representado en tanto que se refiere al mismo la representación distinta de él y del sujeto. El objeto se llama cosa en sí en tanto se distingue de él la representación que se puede relacionar con él". Reinhold concluía, contra Kant, que el objeto podía referirse a la vez al objeto representado y a la cosa en sí, a una dimensión interna a la representación y a otra ajena a ella. Uno no entendía bien qué relación había entre estos dos objetos. Reinhold parecía pensar que el objeto exterior a la representación daba la materia del objeto de la mis-

ma. ¿Pero cómo lo hacía? El misterio de la afección de la cosa en sí parecía mantenerse en este nuevo intento de superar a Kant.

Resultaba claro que todo lo que tenía que ver con la cosa en sí no podía seguirse desde un análisis de la mera representación. La noción de cosa representada era misteriosa, pues no se indicaba su relación con la cosa en sí. Desde el principio de la conciencia sólo podíamos saber del objeto representado. Pero Reinhold añadía que ese mismo objeto tenía una parcela opaca a la representación y que estaba en el origen de su materia, la cosa en sí. Pronto se comprendió que lo mismo se podía decir del sujeto. Reinhold se vio obligado a distinguir entre sujeto representado y sujeto en sí. Podía estar satisfecho: un sujeto que no era representación debía estar en la base productora de la capacidad de representar y de la forma de la representación; esto es: del sujeto que era representación. Una cosa en sí estaba en la base de la materia objetiva de la representación y un sujeto en sí estaba en la base de la actividad de representar. "La cosa a la que corresponde o puede corresponder una materia en una representación, de la que depende aquella representación respecto a su materia, pero que ella misma no depende de las representaciones en ninguna de sus propiedades, es la cosa en sí." ¿Qué habíamos avanzado sobre Kant?, podría preguntarse triunfal Jacobi. En lugar de una cosa en sí, ahora teníamos dos, una en el sujeto y otra en el objeto. ¿Era eso?

Si la capacidad de representar reunía las condiciones de posibilidad de la representación, y si la cosa en sí era necesaria para que la representación tuviera su materia, entonces, o la cosa en sí dependía de la capacidad de representar o ésta no era el único fundamento de la representación. En todo caso, el dualismo se había reintroducido y, con él, la diferencia radical entre receptividad y espontaneidad se elevaba a metafísica, en el peor sentido del término. El sujeto de Reinhold aparecía no menos misteriosamente escindido que el de Kant. Por una parte, el sujeto era activo –*handelnd*–, pues producía la forma de la representación. En este sentido, Reinhold decía de él que era "una causa libre", absoluta e incondicionada. Pero, en tanto receptividad, se relacionaba pasivamente con una cosa en sí y necesitaba de su actividad e influencia.

Así las cosas, era difícil identificar el punto en el que Reinhold destruía las críticas de Jacobi. No siendo en exceso malévolo, un crítico podía asegurar que Reinhold explicaba la conciencia como el cruce de dos cosas en sí, una correspondiente al sujeto y otra al objeto, como el kantismo más rancio. "Las cosas en sí no pueden negarse –protestaba el austríaco–. Son aquello que debe estar en la base de la mera materia de una representación, pero más allá de la misma representación. Es independiente de la representación, ya que no se da

representación sin materia y no se da materia [...] sin cosa en sí." El sujeto en sí era activo, pero también la cosa. Cada uno tenía su propia espontaneidad y en su cruce se alzaba la conciencia.

Todo esto se podía leer en la obra que Reinhold editó en 1789, *Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar*, fruto de sus lecciones en Jena, ciudad donde el libro vio la luz, año y medio después de iniciarlas. Ése era el libro que Kant debía esperar con ansiedad porque iba a elevar la *Crítica* a inexpugnable. Kant había aceptado la alianza con Reinhold porque éste le había presentado su obra como explicativa, subsidiaria de la *Crítica.* Pero aquella obra era una cosa enteramente diferente. En la carta a Kant del 14 de junio de 1789, Reinhold descubre lo que significa el *Ensayo.* "El segundo libro, que contiene la teoría de la capacidad de representar en general, considera las premisas propiamente dichas de su teoría de la capacidad de conocer y ofrece la clave de la crítica de la razón [...]. Es digno de observar que todos los resultados esenciales de su crítica encuentran una perfecta confirmación en mi doctrina, edificada sobre la mera conciencia; la teoría del conocimiento, si bien se sostiene por sí misma, se demostrará de manera irrefutable por un camino totalmente distinto. Es la clave de la *KrV*, en tanto que mediante el mero concepto de representación se resolverá todo lo que sus adversarios encuentra oscuro en ella."

Kant no tuvo que ser malpensado. Reinhold le venía a decir que la *KrV* no había sido aceptada porque carecía de las premisas convenientes. Sin ellas, la obra crítica no era evidente. Esta opinión implicaba aseverar que el defecto no estaba en los kantianos, ni en los intérpretes, sino en Kant. La carta finalizaba con una atrevida petición de Reinhold, en el sentido de que Kant hiciera una manifestación pública de su acuerdo con la nueva doctrina, para insertarla en la primera página del *Ensayo.* La petición era inaceptable pues, en opinión de Kant, la *KrV* contenía todas las premisas necesarias para su defensa. Seis meses después, el maestro contestó en una carta cortés y distante. Kant le hace ver a Reinhold que no le entusiasmó la idea del *Ensayo.* Aunque le promete leerlo en las próximas vacaciones, le expone sus costumbres de lectura, enemigas de las premuras, y le recuerda sus 66 años de edad. Luego le manifiesta su alegría de que otros tomen el relevo en la carrera de la filosofía especulativa. Como es lógico, la correspondencia entre los dos hombres se interrumpe aquí. Dos años después, en septiembre de 1791, se reabrirá, tras publicar Kant la *Crítica del Juicio* y recibir informaciones negativas acerca del *Ensayo* por parte de discípulos como Kiesewetter, Jacobs, Maimon y Beck. Heydenreich, el spinosista, fue más valiente y acusó en público a la filosofía elemental de ser

innecesaria y superflua. Reinhold, herido, se fue separando de los kantianos y comenzó sus guiños a Jacobi. Kant haría algunos gestos forzados para mantener a Reinhold en su órbita. Sin embargo, aunque sopesó mucho la parte de verdad que debía comunicarle, esa pequeña parte fue suficiente. Cuando Kant confesó finalmente que la obra de Reinhold va "más allá de lo que es necesario para la completa aclaración" de la *KrV* y que muchos se desanimaban por la abstracción de las reflexiones, lo que era "una desventaja de vuestras meritorias tareas", Reinhold entendió que era la separación *more kantiano*, suave y cortés. La correspondencia ulterior carece de todo interés.

1.1.5. Enesidemo entra en escena

La crítica de la obra de Reinhold fue muy variada. Unas reseñas aceptaban los puntos de vista del autor. El *Ensayo* era para la *Oberdeutsche allgemeine Literatur-Zeitung* o la *Gothaische gelehrte Zeitung* la premisa de la *KrV*. Pero no todo fue miel. Feder, en la *Philosophische Bibliotek* y en otros sitios, acusó a Reinhold de cosas razonables: el autor dejaba indeterminado el fundamento de la receptividad y de la espontaneidad, sin lo que toda posible diferencia respecto a la filosofía de Kant se convertía en nominal. Flatt llenó las páginas de su reseña en la *Tübinger gelehrte Anzeigen* con expresiones cargadas de animosidad personal. Para defender su fideísmo, Flatt necesitaba argumentar que la cosa estaba donde Hume la había dejado, en el más profundo escepticismo. No había forma de vincular la cosa en sí con el fenómeno, la materia con la forma de la representación. Los viejos problemas de Kant no se habían resuelto y la razón entera estaba en el aire. La reseña de Flatt no era original, pero ofrecía un indicador certero de hasta qué punto Reinhold recibía las críticas que ya antes se habían dirigido contra Kant.

En el fondo, como se demostró después, lo que estaba en juego era la hegemonía del leibnicianismo. Todo lo que partía del empirismo, llevaba a Berkeley y a Hume. La única manera de escapar a este cortocircuito pasaba por reconocer que la razón podía penetrar la cosa en sí, al menos en parte. De esta manera se garantizaba el acceso al fondo esencial de la realidad y, con ello, el conjunto de verdades tradicionales. Ésta era la posición de Eberhard, a quien todavía Kant tendría que dedicarle un opúsculo de refutación. Un pasaje de su reseña indica su posición: "Las cosas en sí dan al alma la materia de las representaciones; la representación no es completamente distinta de la cosa en sí; o sea, nuestras representaciones coinciden con las cosas en al menos algunos ras-

gos. Los leibnicianos no pretenden más". Si las representaciones no guardaban ninguna relación fundada con las cosas, entonces su materia tenía un origen desconocido, e incluso podría proceder de la misma subjetividad espontánea, como una especie de sueño forjado por el propio sujeto. La misma sugerencia envenenada de avanzar por un idealismo radical, que hiciera de la realidad una producción del sujeto, la ofrecía Nicolai, el jefe de los berlineses, los ilustrados prusianos. En la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, quizás el propio Nicolai escribía: "Absolutamente extraordinario parece el razonamiento del autor, según el cual el alma no podría producir por sí misma la representación; o sea: producir también su materia, puesto que de esta manera tendría que convertirse en el ser infinito. Con el mismo derecho se podría afirmar que el alma debe ser infinita puesto que crea la forma de la representación o la produce desde la nada. Si esto sucede de hecho con la forma, ¿por qué no podría suceder con la materia?" Con esa oferta se reducía a un absurdo la existencia de una capacidad receptiva *–leidendes Vermögen–* cuya aceptación obligaba a introducir la cosa en sí objetiva o externa. Sólo quedaba en pie la espontaneidad pura que forja la representación completa, con su materia y con su forma. La conclusión era la de Jacobi: el kantismo sólo era coherente con un idealismo consecuente y absoluto.

Pero esta tesis no era sólo la de Jacobi en su apéndice a la extraña obra *David Hume, o sobre realismo e idealismo*. Hacia 1792 se había publicado en Berlín una obra destinada a hacer fortuna: *Ensayo de una filosofía trascendental*, de Salomon Maimon, que defendía esta misma propuesta, ahora bajo el aspecto de un leibnicianismo *sui generis* que introducía una curiosa distinción de umbrales o diferenciales de conciencia. Venía a decir que la receptividad y la intuición eran en el fondo una actividad, pero que, como quedaban por debajo del umbral de conciencia, aparecían ante ésta como receptividad. Esta tesis no dejaría de tener importancia en Fichte, y en la filosofía en general, pues situaba en la base de la filosofía una actividad inconsciente. Luego hablaremos de Maimon, a quien tendremos que acudir en diferentes momentos. Pero ahora tenemos que recordar que en esta misma época, en el año 1792, se publicó otra obra que iba a causar una enorme impresión por cuanto recogió todos estos argumentos de Jacobi y los demás y los lanzó contra la filosofía crítica con un verdadero armazón sistemático. Se trata del escrito anónimo que lleva por título *Enesidemo o sobre los fundamentos de la filosofía elemental de Reinhold junto a una defensa del escepticismo contra las pretensiones de la crítica de la razón*. Su título nos da una precisa indicación del movimiento de la obra: se trataba de un análisis de los fundamentos ofrecidos por Reinhold en su filo-

sofía "elemental". Pero también orquestaba una defensa del escepticismo contra la pretensiones de la filosofía crítica. Lo que caracterizaba esta obra no era su novedad filosófica, sino dar visibilidad a los argumentos que hasta entonces habían quedado reducidos a comentarios en las revistas especializadas. *Enesidemo*, como es conocido, obligó a los kantianos a renovar el reto que el propio Reinhold había lanzado unos años antes. Venía a sentenciar el fracaso del intento de fundamentación de Reinhold y ofrecía el problema oportuno a la nueva generación de filósofos.

El argumento de Enesidemo era bien sencillo y se puede perseguir en las páginas 94 y ss. de la primera edición de su obra, ahora en reproducción fotomecánica en la colección de *Aetas Kantiana*, de Bruselas, de la editorial *Culture et civilization*, editada en 1969. Para ser más precisos podemos ir a la página 97, donde Enesidemo establece su argumento en estos cuatro puntos, que pretenden resumir la posición de Reinhold en su *Filosofía elemental:*

a) La facultad de representación es la causa y fundamento de la actual presencia de representaciones.
b) La facultad de representar está presente antes que cualquier representación y lo es de una forma determinada.
c) La facultad de representación se diferencia de las representaciones como la causa de su efecto.
d) El concepto de facultad de representación tiene que ser inferido sólo de sus efectos; esto es, de las meras representaciones, y en orden a obtener sus características internas; es decir, su concepto determinado se tiene que desplegar exhaustivamente a partir del concepto de representación como tal.

Si éste era un requisito interno a la posición inicial de Reinhold, entonces resultaba claro que el austríaco iba más allá de lo que estaba manifiesto y claro en el principio de conciencia. Éste nos ofrece representaciones, pero no nos dice nada de la capacidad de representar. La facultad tenía que ser deducida a partir de sus efectos. Pero desde el efecto a la causa hay un salto lógico si esta causa no nos está dada en el mismo ámbito de la conciencia. Aquí la relación de causalidad servía para saltar un abismo epistemológico desde lo conocido a lo desconocido, para superar el principio de conciencia, y así internarse por el complejo mundo de lo que estaba más allá de los fenómenos. La clave de toda la cuestión es que Reinhold pretendía conocer la existencia objetiva de una capacidad de representar, siendo así que de ella no teníamos conciencia directa, sino sólo una deducción a partir de sus efectos. El principio de la cau-

salidad, que Kant había limitado al ámbito de los fenómenos y de la conciencia, se aplicaba para superar dicho ámbito e inferir la existencia de algo de lo que no teníamos intuición. Enesidemo pudo concluir que el principio de causalidad dejaba de aplicarse en su uso empírico, para aplicarse a la manera racionalista. De nuevo, un mero juego de conceptos pasaba a ser fuente de conocimiento de cosas existentes y de vínculos causales. La conclusión de Enesidemo se hace valer en las páginas 102-103: "La filosofía de los elementos, al derivar las representaciones actuales de una facultad que toma por algo objetivamente actual, y al definir ésta como la causa de las representaciones, contradice sus propios principios tanto como el resultado de la *Crítica de la razón pura.* [...] Por eso la extensión de los conceptos puros del entendimiento, más allá de nuestra experiencia, a objetos no inmediatamente representados, sino sólo pensados, es totalmente inadmisible".

Era verdad: la capacidad de representar para Reinhold no era un dato inmediato de la conciencia. Entre nuestras representaciones no hay una que sea de forma inmediata la capacidad de representar. Ésta era un mero pensamiento, por lo demás improductivo, como Enesidemo se cuidó de decir. ¿Qué ganábamos con afirmar que nuestras representaciones eran efecto de una capacidad de representar? ¿Las conocíamos por eso mejor? Más conocedor de las leyes de la lógica que Reinhold, Enesidemo sabía que a partir de las propiedades de un efecto no se puede deducir lógicamente nada acerca de la verdad de su causa. Una consecuencia verdadera puede tener cualquier premisa. Kant había escrito su *Crítica* para poner punto final a estos juegos especulativos que, en el fondo, reproducían la forma de pensar de las etapas mágicas de la humanidad. Una realidad, las representaciones tenían que proceder de una realidad invisible, "el poder" de representar. Con ello, el hombre dejaba de atenerse a lo dado y usaba su pensamiento para el viejo juego estéril de imaginar cosas de las que no sabía con certeza nada. Explicar cosas conocidas por otras desconocidas era actividad propia de embaucadores. Por decir que las representaciones proceden de una capacidad de representar, no sabíamos más en absoluto ni de una cosa ni de la otra, pero habíamos poblado el mundo con una realidad más. Reinhold, venía a decirle Enesidemo, hacía retroceder a la filosofía más allá de Ockam, mientras que Kant, al partir de la intuición como aquello inmediatamente dado, había aspirado a reconciliarse con el gran filósofo medieval.

El descrito no era el único problema que Enesidemo subrayaba. A él le resultaba importante denunciar que Reinhold había ido más allá de Kant, pero todavía era más importante para él demostrar que el mismo Kant no había

refutado a Hume ni su escepticismo. Su argumento aspiraba a dejar claro que, en el fondo, Kant no era sino una variación de Reinhold. La facultad de representar no era un mejor expediente que el sujeto trascendental kantiano. Si tenía sentido el conjunto de principios kantianos, como forma de constituir la experiencia y los objetos que en ella se nos daban, era porque resultaban necesarios. Enesidemo podía aceptar este paso. Pero la necesidad del principio de causalidad, según el cual atribuimos al antecedente el papel de causa, frente al papel de efecto que atribuimos al consecuente, en el fondo procedía del hecho de que no podemos pensar de otra manera. ¿Pero qué tiene que ver que no podamos *pensar* algo de otra manera con el hecho, bien distinto, de que no pueda *ser* de otra manera? El sujeto trascendental podía efectivamente desplegar el orden de sus pensamientos sintiendo su necesidad. Esa coacción del pensar podía ser una experiencia en cada uno de nosotros, a la que luego acudirá Fichte con frecuencia. Pero pensar es una cosa y conocer es otra. Y la cuestión era si la realidad tenía que ser tal y como nosotros tenemos que pensarla. ¿Qué razón tenemos para suponer que la realidad se ajusta a aquellas formas de pensar que son necesarias para nosotros? ¿Por qué tenemos que inferir que la realidad tiene que ser de tal manera porque nosotros no podemos pensar que sea de otra? ¿Cuál es el poder del pensamiento sobre la realidad?

Enesidemo pensaba, como Hume, que ninguno. El dogmatismo, dice en la página 141 de su escrito, se basa en esta pretensión de que la realidad sea como nosotros tenemos que pensarla. Una vez más, lo que estaba en tela de juicio era negar que el pensamiento poseyera cualidades mágicas, propias de esa forma de razonar que durante tiempo inmemorial había constituido el discurso metafísico. Entre el conjunto de pensamientos necesarios de nuestra subjetividad y la realidad ajena a nuestro pensamiento no hay ningún acuerdo necesario. Pero, en caso de que lo hubiese, tendría que estar fundado en algo diferente del mero pensamiento. Enesidemo consideraba que podíamos llamar conocimiento al juego necesario de nuestros pensamientos, pero entonces: ¿por qué Kant se veía obligado a hablar de cosas externas al juego del pensar? Y si se veía obligado a hablar de ellas como el objeto de conocimiento, ¿desde qué principio podía garantizar el acuerdo entre lo necesario al pensar y la facticidad de lo existente?

Mas no sólo esto. Enesidemo sugería que la premisa misma de la *Crítica de la razón pura* no era aceptable. Su argumento en este punto no sólo era escéptico, sino también historicista. En la página 143 dijo: "Es incorrecto asumir, como la *Crítica de la razón* [*pura*] asume, que la conciencia de necesidad que acompaña ciertas proposiciones sintéticas constituye un signo infalible de

haberse originado a priori y en la mente". El argumento, tal y como se venía preparando en una página anterior, venía a decir que la mente humana podía tener una idea de necesidad de ciertos principios en un momento dado de su evolución histórica. Pero esta conciencia de necesidad no ha existido siempre. Mucho antes de Kant, por ejemplo, no era evidente. Nadie sabría además cómo evolucionaría en el futuro. El juego de principios sobre los que Kant hacía reposar toda su estrategia era el correspondiente al "presente nivel de cultura", pero nadie podía tener razones para aseverar que era el necesario para cualquier tiempo. Era fácil suponer que, en el futuro, la mente pudiera alcanzar una madurez nueva. No se trataba sólo de que el conjunto de expresiones del sujeto trascendental no correspondieran a la efectiva realidad de las cosas existentes. Es que el propio sujeto trascendental no era tal. En él se nos ofrecía el presente estado de la mente humana, sometido a un proceso evolutivo no concluido. La necesidad de un pensamiento no es un signo de su origen a priori, sino expresión de lo característico de un momento dado de la evolución de nuestro pensar. Decir que no podemos tener nunca jamás otros juegos de principios sería ir demasiado lejos, pues el fondo último del sujeto transcendental no es conocido por nadie y un juicio de esta naturaleza supondría ya su conocimiento.

Cuando recordamos estos argumentos de los postkantianos nos asalta la impresión de que, quizás, entendieron mal a Kant. En el fondo, hicieron de él un filósofo del siglo XVII, como si le preocupase el origen del conocimiento al estilo de Locke. En realidad, a Kant sólo le preocupaba la actividad analítica y pretendía, partiendo de la facticidad de la razón, extraer las condiciones normativas generales que hacían posible al hombre producir hechos culturales tan impresionantes como la ciencia física y la matemática. Enesidemo, hacia la página 180 de su libro, mostraba sus cartas al decir: "Desde Locke y Leibniz, hemos basado toda filosofía sobre una búsqueda del origen de las presentaciones. Después de sus ataques [de Hume], no disponemos de materiales sobre los que construir un sistema de filosofía. Hasta que no hayamos remediado esto enteramente, no deberíamos presumir de haber dicho algo acerca del origen del conocimiento humano. O bien tenemos que mostrar a partir de proposiciones universalmente válidas e indisputables que el principio y las categorías de causalidad valen para el origen de nuestras representaciones, o bien tenemos que establecer, sobre algún principio diferente, que hay una conexión entre nuestras representaciones y algo fuera de ellas. Mientras no hagamos esto, no deberíamos pensar que cualquier cosa que digamos en filosofía acerca de la realidad de los componentes del conocimiento humano,

o acerca de cualquier cosa que podría o no podría existir fuera de las representaciones, tiene más alcance que el de un tejido de opiniones arbitrarias". Kant, en el fondo, no quedaba preso de estos planteamientos, y por eso las objeciones de Enesidemo no le alcanzaban. Kant partía del hecho del conocimiento y mostraba cómo era posible. Nada más. Ni partía de las cosas ni de una mente productora. Mostraba que para conocer era preciso una interpretación de los conceptos de sustancia, causa y efecto, relación recíproca, extensión y cualidad, sobre la base de ciertas operaciones de la imaginación para descubrir la permanencia, la sucesión y la simultaneidad, el grado, la espacialidad. Los conceptos del entendimiento dependían y reclamaban una lectura del contenido puro del espacio-tiempo. Kant defendía que, sin esta interpretación del sentido de determinados conceptos puros a partir de ciertas representaciones de la imaginación, el conocimiento no era posible. Su origen, la aplicación del principio de causalidad al propio proceso del conocimiento, no le preocupó. Su análisis no era genealógico, sino más bien fenomenológico. Enesidemo no se percató de esto. Pero eso no fue lo peor. La cuestión fundamental es que su planteamiento acabó imponiéndose.

Podemos ahora volver un instante a Maimon, porque él también participó en esta disputa y con algún acierto indiscutible. Maimon era un *offsider* del sistema alemán de la ciencia. Como judío era también un paria del sistema social. A pesar de todo, era un talento inquieto y original, y en sus obras hay mucha más filosofía de la que se cree. Por ejemplo, él supo identificar el punto de vista de Kant y sus diferencias con el escepticismo, en una contestación a Enesidemo, que había publicado en un libro que llevaba por título *Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensar* y al que añadió unas *Cartas de Filaletes a Enesidemo*. En la primera carta, en la página 302, decía, en la línea de lo que hemos concluido nosotros: "La filosofía crítica acepta como un *hecho de conciencia* que actualmente pensamos objetos de acuerdo con la condiciones fundadas en la facultad de conocer a priori y sólo muestra de qué manera se dan las condiciones para ello. El escepticismo pone ese *hecho* en duda y busca establecer que, sobre esta cuestión, la agudeza del sentido común no es válida, pues reposa sobre una ilusión que puede ser explicada en términos de leyes psicológicas". En realidad, era literalmente así. Kant era un filósofo del sentido común y aspiraba a mostrar las leyes constitutivas de ese sentido común, esa forma de operar formalmente igual en todos los hombres a la que pomposamente llamó sujeto trascendental. Pero esta concesión al averroísmo, que circula en las venas de la filosofía occidental, no era necesaria. El escepticismo, por mucho que sienta admiración ante la creencia en el sentido común, intenta

socavar la experiencia del acuerdo que disfrutamos en la vida cotidiana, mostrando que en el fondo se entreteje sobre un montón de malentendidos. Desde cierto punto de vista tiene razón. El conocimiento humano se levanta sobre muchos milagros cotidianos, pero existe. Kant había aguzado el ojo para ver cómo era posible. En mi opinión nadie ha ido más lejos que él en esa descripción.

1.2. Fichte: el largo camino hacia la unidad del hombre

1.2.1. En los brazos de la religión del sentimiento

Cuando Fichte apareció en la escena filosófica alemana, era un joven teólogo, aspirante a predicador, que se había preocupado de los temas de Jacobi, de Lessing, de Lavater, de ese asunto, tradicional para el luteranismo, de la unidad del hombre, del pecado, de la culpa. La retórica y la pedagogía, la filosofía y la religión fueron sus focos del interés hasta 1791. Su pretensión era la de intervenir en un tiempo que no cumplía ninguna de las promesas realizadas por la ideología del progreso. Todos aquellos temas, que denuncian una viva inquietud, estaban mediados por la conciencia de las contradicciones de una época, que comenzaba a darse cuenta del diferente ritmo entre el progreso material y el moral que hasta la fecha había llevado a cabo la humanidad. Esta conciencia había sido forjada por Rousseau, cuya influencia en Fichte se nos muestra en el breve escrito *Pensamientos ocasionales de una noche de insomnio [Zufällige Gedanken in einer schlafilosen Nacht]* de 1788 [GA. II, 1, 103 s]. Ya el título denuncia el *pathos* de preocupación y de ansiedad de Fichte. Al mismo tiempo, como es natural, nuestro filósofo ejercía su actividad como preceptor privado de la familia Caspar, de Zúrich, y dedicaba sus ratos libres a escribir críticas literarias, ante todo sobre el gran poeta Klopstock, verdadera fuente de inspiración para todo predicador luterano por su lenguaje rico en imágenes y pleno de fuerza.

La evolución de Fichte, por eso, avanza muy cercana a los intereses que ya hemos registrado en el apartado anterior, de tal manera que su integración en la discusión filosófica de la época resultó muy fácil. Sin embargo, podemos decir que su estancia en Zúrich, donde conoció a Johanna Rahm, la magnífica mujer que habría de ser su esposa, le hizo mucho más sensible a la religiosidad del *Sturm und Drang*, representada por Gaspar Lavater, el conocido pastor y líder espiritual de la ciudad, de quien ya hemos hablado. La tesis básica

de su religiosidad era que la muerte de Jesús había sido necesaria sólo para provocar el entusiasmo del corazón humano. Y la única prueba de esta finalidad divina era la revelación del propio corazón de cada uno, que fácilmente se conmueve ante el suceso. Así, muy influido por este punto de vista, Fichte acabó defendiendo que el corazón tiene su voz propia: "El sentimiento interno de lo verdadero y de lo bueno" [GA. II, 1, 88], el instinto de dejarse mover por la figura de un Dios inocente que muere por amor [GA. II, 1, 89]. Ese instinto no era para Fichte sino la autoconciencia propia del hombre de necesitar cura, mejora, reparación. El anhelo de hacer desaparecer todo el mal del mundo está simbolizado en esa muerte inocente, también símbolo de nuestra culpabilidad. La iglesia para Fichte, en un concepto muy amplio, era la reunión de los que poseen esa conciencia de culpa, y la justificación en Cristo no era sino "una idea para serenar a todos aquellos que conocen su imperfección moral" [GA. II, 1, 83]. En la resurrección quedaba simbolizada una verdad: que por mucho que sea nuestro mal, superior es el poder justificador de Dios, capaz de restaurar el crimen más sagrado.

Fichte, como vemos, se mueve en la órbita del *Sturm*. La religión es para él asunto de sentimientos en sí mismos inexplicables. Sin embargo, dos años después, en 1790, va a reconocer que no se pueden matar de forma tan fácil las exigencias de la razón, que no toda especulación puede considerarse locura; que la razón entregada a su libre arbitrio llega a posiciones claras y precisas: a un determinismo que se enfrenta dolorosamente con la religión del corazón, a un Dios inflexible incapaz de alterar sus decisiones y que choca con el Dios que perdona y que conmueve el sentimiento humano.

¿Qué ha pasado aquí? ¿Estamos ante una cuestión insoluble? O, más bien, ¿puede ser alumbrada en alguna medida? Si tenemos en cuenta la estructura polémica de la época, no podemos asombrarnos de nada. Fichte madura haciéndose cargo de los argumentos de las posiciones enfrentadas, en una reflexión continua sobre su unilateralidad. Si se trata de salvar al hombre entero, tal cosa no podía conseguirse sin alguna intervención de la razón. Esta necesidad de reconstruir al hombre entero es la clave, por tanto, de su lectura de las contraposiciones de la filosofía de la época. La estancia en la universidad de Leipzig, donde recibe clases del célebre spinosista Heydenreich, y el nuevo círculo de amistades (Rahm sobre todo) le refuerzan o le introducen en el problema especulativo del determinismo, solidario de esa misma veta especulativa racional. Es posible que la segunda edición de *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Mendelssohn*, de 1789, levantara el problema con el que Fichte tarde o temprano tendría que topar: la contradicción entre la razón ilustrada, que nos

propone un Dios determinista, y la religión fundada en el sentimiento de perdón y amor cristiano de Jesús, con su mensaje de liberación. Muy en el fondo, era la antinomia entre necesidad y libertad. Al descubrirla, Fichte ya estaba maduro para recibir a Kant. Influido o no por todo lo que venimos diciendo, éste es el momento que debe anteceder a una obrita muy reveladora del estado de ánimo de Fichte, los *Aforismos sobre religión natural y deísmo.*

En 1790 Fichte está en Leipzig. Ha dejado Zúrich y duda de su idoneidad para el oficio de predicador. Se matricula en la universidad, pero es dudoso que Platner, un oscuro profesor, le dejara huellas profundas. Quizás más Heydenreich, como hemos sugerido antes, por entonces en la cresta de la ola con su estudio *Gott und Natur bei Spinoza.* No obstante, nada trasciende en la correspondencia sino Kant. Su aproximación es casual: un estudiante le pide lecciones sobre el filósofo de Königsberg y él decide estudiarlo. En una carta de agosto de 1790 ya "olfatea que el corazón y la cabeza ganarán con ello", aunque no ha hecho sino introducirse en la *Crítica.* Aquí vemos que Kant es una promesa de unidad en medio de polémicas y escisiones. A su futura mujer le confiesa que esa filosofía le trae la paz, al mismo tiempo que da al "entendimiento la supremacía y al espíritu entero una inimaginable elevación sobre todas las cosas terrenales". Confiesa también que esa filosofía le descubre una nueva moral. Pero "es pesada como no te puedes hacer una idea", dice a su esposa, por lo que el mérito consistirá en popularizarla, en hacerla actuar "sobre el corazón humano mediante la elocuencia". Diversos esbozos de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica del Juicio* parecen simplificar y aclarar su contenido desde una perspectiva interna. Pero su aproximación a Kant es todavía débil.

Vemos así que Fichte hacía el mismo camino que Reinhold, y utilizaba a Kant para impulsar su filosofía de la religión, para lograr un equilibrio entre razón y fe, necesidad y libertad, intelecto y sentimiento. Tal presencia se hace muy visible en un pasaje de los *Aforismos,* central para su estrategia. "Es notable que apóstoles ignorantes en los primeros siglos detuvieran sus investigaciones precisamente allí donde ha puesto los límites el gran pensador del siglo XVIII, Kant, sin atender a aquéllos: en la investigación de la esencia objetiva de Dios, en las investigaciones sobre la libertad, la responsabilidad, la culpa y la pena." Fichte quería decir con este texto que el cristianismo tenía validez subjetiva en el sentido kantiano. Subjetivo aquí no es arbitrario, sino necesario para todo hombre, en su universalidad. El cristianismo se basa en una estructura universal de la sensibilidad, en la necesidad de reconciliación provocada por la conciencia de pecado. Esta conciencia de pecado, de culpa, de enfermedad, esta

necesidad de reconciliación para poder volver a aproximarnos a lo sagrado, para sentirnos acogidos él, es una sensación, un desasosiego, no un concepto; es un sentimiento, no una convicción racional ganada desde alguna lógica. Es un dato primario de la vida humana.

El hombre así, parece decir Fichte, necesita de un Dios que responda a nuestras necesidades de reconciliación, un Dios al que "se pueda orar, que sienta compasión y amistad". El hombre reclama un Dios humanizado, antropomorfizado, categorizado desde su relación con los hombres: exige un "humano Dios de los hombres" [GA. II, 1, 288]. Éste sería Cristo.

Cuando Fichte se pregunta por la demostración de la verdad de este cristianismo confiesa que, en tanto verdad subjetiva, se prueba desde la experiencia de reconciliación que promueve, desde la liberación de toda obsesión de culpa que propone: éste es el secreto de la justificación por la fe, la necesidad de la experiencia personal de la descarga de la conciencia de culpa. La paz y la reconciliación consigo mismo surgen como criterio interno de la fe: si creo que Cristo pagó por nuestros pecados me siento curado. Como su realidad es divina, pagó por todo el mal que los hombres hagan y puedan hacer. Fichte, de manera curiosa, propone un cristianismo que se aproxima al auténtico mensaje del epicureísmo, que también consigue la paz mediante la muerte de sus dioses. La noticia de una inocencia recuperable, indefinidamente recuperable; la imposibilidad de la coartada del mal absoluto, ese mal que ya no puede combatirse y que abre el camino a la desesperación, bloqueando todos los procesos de avance moral: ésa es la conclusión inevitable de este cristianismo.

La síntesis anhelada, a pesar de todo, estaba lejos de lograrse en ese pequeño escrito. La función de la razón, indestructible, era explicar la existencia del mal. Aquí operaba el otro elemento de la polémica, el determinismo racional: el mal era necesario. Pero si esto era así, la razón debía explicar además el sentimiento de la responsabilidad humana y la verdad de su culpa. Desde lo que establece la razón, dejada a su libre arbitrio, tenemos que el pecado no es sino una limitación propia de la finitud. Y la finitud es, a su vez, una consecuencia necesaria derivada del hecho de que la mente de Dios tiene que pensar todos sus grados infinitos de perfección y, por lo tanto, todos sus grados de finitud. Se trata de una consecuencia necesaria de la mente de Dios, pero no de su voluntad: Dios no quiere el mal, pero tiene que pensarlo, y por ende realizarse. Se sigue de aquí algo paradójico: lo que el hombre llama pecado es tan necesario como la propia existencia de Dios. De aquí se debía derivar que el sentimiento de pecado quedase desprovisto de valor ontológico. La consecuencia racional amenaza toda religión, tanto más por cuanto nos propone un

Dios más inteligente que potente. La razón nos muestra que la finitud es una dimensión necesaria de lo real. Lo que el hombre llama pecado es indestructible y la responsabilidad por ello inexistente: no puede haber reconciliación ni eliminación del pecado en el mundo, porque su existencia depende del exceso de la mente de Dios sobre su voluntad. Pero si nosotros no somos culpables, el Cristo que muere por nuestros pecados fenece inútilmente.

La razón objetiva niega entonces su validez real a las dimensiones de la sensibilidad universal. Desde el racionalismo elitista de un Spinoza, por ejemplo, el cristianismo quedaba reducido en un sentido peyorativo a *sensibilidad humana común*. Tenemos así de nuevo un mundo antinómico. La sensibilidad nos propone una representación de la divinidad contraria a la especulación. Aquélla se basa en la noción de culpa personal como recepción subjetiva del estado de finitud y de pecado, mientras la teología especulativa hace del pecado una necesidad de la diferencia entre la inteligencia y la voluntad de Dios. Tenemos la antinomia entre el Dios del deísmo y el Dios-Mesías, eco de la vieja diferencia entre el Dios creador y el Dios salvador de la gnosis.

El §18 de los *Aforismos*, el último de este breve escrito de 1790, rezuma esta conciencia trágica, en tanto que nos propone aquella antinomia como inevitable. Al hombre entregado al sistema mesiánico de representación de Dios no le podemos venir con explicaciones racionalistas acerca del carácter indestructible y, en cierto sentido, divino del pecado. Ese hombre siente "necesidad" de reconciliación, porque sólo puede ver las cosas desde su experiencia subjetiva de culpa. Así que no quiere saber nada de la validez objetiva del sistema deísta: "Él no puede aplicarlo a su individualidad". Pero a la inversa, en otros momentos de lucidez, tal hombre puede entender que el pecado es indestructible, que su raíz reside en la impotencia de la voluntad divina frente al entendimiento de Dios, que el pecado humano es un espejismo y que no puede pensarse una lucha humana contra el mal. Aunque este hombre deseara poseer la inocencia del que se siente reconciliado, "le es imposible creer" en esa reconciliación, pues con su especulación llega a un concepto de Dios que hace imposible el final del mal, que hace imposible el Mesías.

Kant interviene justo aquí. "El único medio de salvación –dice Fichte– sería cortar aquellas especulaciones más allá de las líneas límites." La cuestión es si alguien "puede hacerlo a su voluntad". Una vez más, el hombre tiene el mismo problema que Dios, ajustar su voluntad y su entendimiento. Kant, en este sentido, habría mostrado dónde limitar la especulación y cómo destruir esta religión fatalista de la necesidad del pecado. Éste es el estado, muy precario, de la recepción de Kant en 1790. Sin duda un estado provisional, pasaje-

ro. Sólo un año después, en 1791, el 13 de julio, Fichte nos ofrece otro texto, las *Reflexiones religioso-filosóficas*, de radical importancia para continuar la recepción de la filosofía kantiana en el primer Fichte. Una constatación se nos impone: el Kant que dominaba en los *Aforismos* era el Kant de la *KrV.* Ahora va a dominar la *KpV* y, sobre todo, el problema de los "Postulados de la Moralidad". Se trata también de una reflexión sobre el origen de la divinidad; pero sin escisiones entre el Dios del deísmo y el Dios del cristianismo. Ahora tenemos un Dios reunificado: el Dios moral.

Ahora todos los conceptos de la razón, los que llevaban al determinismo, pueden ser necesarios desde la estructura lógica del pensar. Pero no son sino abstracciones incapaces de mover a la acción. Su efecto es paralizante, pero jamás puede introducirse como fundamento de la praxis humana. Pero nosotros –según Kant– sólo concedemos realidad a lo que puede mostrarse o corresponder a una intuición. El principio crítico, que sólo la intuición confiere significado a los conceptos, se amplía aquí de manera central: sólo lo significativo para el hombre puede mover su acción. Lo que no cuaja en una intuición, es una mera nada, una abstracción muerta. De esta naturaleza son las especulaciones racionales: la "razón es un concepto abstracto y estamos acostumbrados a pensar como nada los conceptos abstractos. Pero la razón debe operar [*würken*]". Ahora Fichte ha entrevisto una posición definitiva: la primacía de la praxis.

En la medida en que Fichte avanzó en su comprensión del criticismo, comprobó que no había posibilidad de dar un paso en él sin aceptar la dualidad entre razón teórica y práctica, especulación y praxis, naturaleza sensible y libertad inteligible. No había duda de que la ley moral, para Kant, constituía un territorio diferente de la sensibilidad. Pero tampoco cabría olvidar que la acción humana ha de tener una dimensión sensible, pues a fin de cuentas ha de actuar el hombre, con sus pasiones y sentimientos, sus intereses y sus anhelos. ¿Cómo podía presentarse la ley moral en la sensibilidad, ser significativa y mover a la acción? ¿Cómo la libertad podía fundar una hipotética religión del corazón, anclada en la sensibilidad moral? ¿Cómo era posible entonces una religión práctica? Finalmente, la pregunta de siempre: ¿cómo el hombre podía aspirar a la unidad consigo mismo?

El propio criticismo mantenía abierta una escisión entre libertad racional y naturaleza sensible carente de mediación real. Como es sabido, Kant tuvo necesidad de postular esta mediación. La religión encontrará su juego en la necesidad de mediar entre estos dos reinos, construyendo un equivalente a la mediación que los esquemas trascendentales establecían entre enten-

dimiento y sensibilidad. Este puente sólo podía elevarse si la razón moral, la libertad, quedaba sensibilizada en la intuición de alguna manera universal y esquemática, para que el hombre no se refiriera a ella sólo desde la dimensión de su pensamiento.

Tenemos así que era preciso una "sensibilización" de la ley moral. Dios, esa sensibilización, es el medio por el que se transforma un principio racional abstracto, la ley moral, en algo relacionado con nuestra naturaleza sensible. Pues bien, esa sensibilización se produce mediante el proceso de ***hipóstasis***: "Tenemos que hipostasiar el concepto de razón y éste es el concepto de Dios, el de Logos". "En tanto que pensamos a Dios meramente moral [...] seguimos a la ley moral que nosotros pensamos, ¡pero no de una manera seca y abstracta, sino hipostasiada en Dios [*in Gott hypostasiert*]!" Entonces tenemos claro que Dios es una hipóstasis, un símbolo de la razón humana. Así transformamos el mandato humano de la ley moral en mandamiento divino. Pero también transformamos el fin de la moralidad humana –haz el bien– en realidad ya constituida –Dios existe como el bien–. Así pensamos a Dios no sólo como ley moral –como deber–, sino como Bien ya realizado. Pero si el Bien está ya realizado y es un Ser, entonces siempre es posible conseguirlo: basta con seguir las órdenes de ese Ser divino que es Bien, que así es imaginado como providencia.

Estamos ante una variación de los postulados kantianos. Sólo queda alterado el mecanismo: ahora los postulados son hipóstasis. No nos elevamos a ellos por una necesidad teórica y racional, sino por un mecanismo de sensibilización, necesario para que una máxima racional sea efectiva en la praxis. La religión que sigue en pie es la de la sensibilidad moral. Pero ahora esa estructura de la sensibilidad depende de la necesidad de sensibilizar la ley moral. De una ley moral elevada a Dios, reconocida como Providencia, surgen con sencillez los demás conceptos de la religión: "Necesidad de agradecimiento, de la humanidad, de la compasión, de la ayuda, del apoyo". Y como estas necesidades dependen de la dimensión subjetiva de la sensibilidad que nos atraviesa, siguen poseyendo sólo valor subjetivo. Y, sin embargo, son tan necesarias como la razón y la libertad: brotan del hecho, necesario al hombre, de que libertad y razón estén asentadas y apoyadas en una dimensión de sensibilidad para devenir efectivas en la práctica. Quien no reconozca la razón moral en el hombre, no tendrá necesidad de sensibilizarla en Dios; pero quien reconozca la razón moral no podrá representarse la posibilidad de actuar según esa ley si no la hace sensible. La ley moral obliga a actuar; y por tanto obliga a creer en aquello que es necesario para su actuación. Obliga a tener una religión como dimensión propia del hombre, no de la naturaleza. Esa aceptación de un Ser,

no basada en razones de la experiencia ni en el conocimiento teórico de la naturaleza, se produce por medio de la creencia. La religión es la creencia sensible en un Dios representado por la elevación hipostática de la razón moral a realidad, del Bien a Ser, de la Naturaleza a Providencia.

1.2.2. El Fichte de la Crítica de toda revelación

Pero, ¿qué pasa con las épocas que han perdido todo sentido de la divinidad moral, esas épocas que han sido abandonadas por Dios, en las que Dios ha desaparecido del horizonte de los hombres? Resulta claro que para Fichte la suya era una de esas épocas para las que Dios había muerto. Con estas preguntas se inicia el despliegue que debía llevar a nuestro autor al pensamiento de la Doctrina de la Ciencia. Los textos que acabamos de analizar son de mediados de 1791. Las preguntas, generadas por ellos, encaminan a Fichte hacia la *Crítica de toda revelación,* obra publicada en 1792 y que, aparecida anónima y atribuida en un primer momento a Kant, extendería la fama de Fichte por toda Alemania. De hecho, Fichte se acercó a Königsberg para enseñarle el manuscrito al viejo sabio. Llegó hambriento, casi harapiento. Kant lo recibió, le prestó dinero, leyó su manuscrito e, impresionado por él, colaboró en su edición. Puesto que la imprenta era la habitual de Kant, todo el mundo pensó que el texto era suyo. Al salir anónimo, todos pensaron que el viejo filósofo deseaba protegerse de los ataques que, con seguridad, debía producir un texto tan atrevido en su crítica de la religión oficial. Pero dejando aparte estas anécdotas, en esta obra se siguen las pistas que nos permiten descubrir los siguientes pasos de Fichte.

Si tenemos que hacer un balance de la *Crítica de toda revelación,* podríamos decir que representa el intento espléndido de traducir la doctrina de los *Aforismos* a la recién adquirida doctrina kantiana de la razón práctica. Pero, de forma más sutil, podemos decir que en esta obra Fichte transfirió las expectativas de salvación desde la religión a la filosofía. La figura de Cristo es el símbolo sensible de la racionalidad práctica, necesario para que la sensibilidad humana conozca la ley moral [GA. I, 1, 40]. Para que los hombres sencillos conozcan la ley moral de la razón práctica es necesaria la existencia de la figura del profeta. De hecho, Kant no se había planteado todavía el problema de la religión que debía seguirse de su obra crítica y, desde luego, no pensaba aceptar en grado alguno la racionalización de una revelación. Parece sensato mantener que este proyecto sólo podía llevarlo adelante alguien que, como Fich-

te, había dedicado una extraordinaria atención a estos temas de la tradición lessingiana. En el libro, sin embargo, se vierte un ataque contra toda actualidad de la noción de revelación. Ahora se abre paso una nueva relación entre revelación e historia, que fuerza a un replanteamiento radical del tema de la razón práctica, que ha de llevarnos tras la pista de la irrupción de la base fundamental de la cultura fichteana: al Yo como acción absoluta. Pues la revelación ya no es posible. Sólo es posible la filosofía. Y sin embargo, ésta ha de atender todas las exigencias de unidad del hombre que estaban encerradas en la promesa de la religión.

Veamos ante todo el argumento de *Crítica de toda revelación* para comprender el sentido de la evolución del pensamiento de Fichte. Vamos a numerar los pasos para entendernos mejor:

a) La ley moral es la expresión de la racionalidad, y habla a todo ser racional, sea Dios o sea hombre. Esto significa que Dios no puede alterar el contenido de la ley moral, y que Dios es bueno porque su voluntad se rige siempre por la ley moral [GA. II, 2, 119], no porque la haya creado desde un nominalismo absoluto.

b) Para que la ley moral nos hable a nosotros, tenemos que llegar a ser autoconscientes de la ley moral. Esto es, para nosotros es una misma cosa tener conciencia del imperativo categórico y alcanzar el estatuto de seres morales.

c) La autoconciencia, como cualquier otro conocimiento [GA. II, 2, 35], está sometida a las leyes naturales, es un hecho que se produce en el ser finito. Para ello debe intervenir toda su constitución cognoscitiva y, por tanto, su sensibilidad [GA. II, 2, 118].

d) Así las cosas, sólo es posible la autoconciencia de la ley moral en nosotros, si nuestra naturaleza sensible y finita está constituida de tal manera que, por su despliegue, tenga como fin último la conciencia de la ley moral.

e) Esto sólo es posible si Dios, un ser moral, es también providente y bueno en la creación de estas disposiciones naturales, a fin de que produzcan como resultado natural la autoconciencia de la razón moral y permitan al hombre tomar conciencia de su dignidad como ser racional finito. Desde el momento en que permite que un ser de la naturaleza se dote de conciencia moral, Dios se anuncia en la naturaleza y deja que surja una representación de la ley moral. Éste es el sentido del profeta o del mesías.

f) Para que podamos pensar como posible la acción de la ley moral en el hombre, ésta tiene que mover la voluntad real y natural frente a todas las inclinaciones de la naturaleza sensible. Esto no se logrará en tanto que el hombre no pueda ser feliz mediante la moralidad, y colme su naturaleza sensible mediante el uso de la moral.

g) Ambas cosas sólo son posibles si la sensibilidad depende de una causalidad superior, fundamento a la vez de la libertad y de la necesidad natural; esto es, si ambas dimensiones están reunidas en una única superior y que sin duda caracteriza a Dios. Su acción *aparece* como libre ante la ley moral, o como necesaria y natural para un ser finito; pero, en sí misma considerada, dicha acción no es ni una cosa ni otra. Su relación con el mundo se escinde para los seres finitos en dos aspectos que son fenoménicos: el de la libertad y el de la necesidad. Fichte introduce de esta forma, en el corazón del *noúmeno* kantiano, una *identitas oppositorum* que ya para siempre decidirá el pensamiento idealista de lo absoluto. Por eso coinciden ambas dimensiones, la natural y la moral: porque son aspectos de la acción de Dios que, en sí misma reunida, se manifiesta escindida ante nosotros en estos dos aspectos diferentes, pero sólo de manera subjetiva.

Con este argumento llegamos a una conclusión decisiva del joven Fichte: para ser entes morales, para explicar la conciencia de la ley moral y su posibilidad operativa en el hombre, "estamos obligados por nuestra razón a derivar el sistema completo de los fenómenos, el mundo sensible entero, desde una causalidad que opera mediante la libertad según leyes racionales" [GA. II, 2, 66]. En términos kantianos, la conclusión significaba que debíamos tomarnos en serio los "Postulados de la razón práctica" como núcleo del sistema de la filosofía. El mundo sensible no era un reino autónomo de sentido. La propia ley moral indica que es posible que un efecto natural (la autoconciencia, la acción moral concreta y sensible) tenga causas formalmente antecedentes (sean conformes *nach der Natur*), aunque no procedan de una causa natural (no sean *aus der Natur*).

Una teología formaba parte de las cosas necesarias para la moralidad. Esta teología podría llevarnos a una representación natural de Dios como legislador moral y creador del mundo por el mero despliegue de nuestra razón. Estaríamos así ante una cierta religión natural, que sólo admite un tipo de revelación: la que anuncia lo sobrenatural en nosotros por medio de la presencia de la ley moral a la conciencia. La teología era así parte de la filosofía práctica, y

entre ambas el hombre parecía tener suficiente. Se podía así prescindir de la religión.

Todo esto podía ser aceptable por un kantiano ortodoxo. Más problemática era, sin embargo, la siguiente pregunta: ¿cómo se hacía necesaria la figura de un mesías en este planteamiento? Sólo si imaginamos una relación entre naturaleza y libertad en la que resulte imposible que la naturaleza permita un conocimiento de la ley moral o una acción conforme a ella. En el fondo, ahora se introduce de nuevo el problema del diagnóstico de la época, con sus inquietudes y ansiedades. Una presentación mesiánica y sensible de la ley moral es necesaria si la naturaleza humana está corrupta, bien porque no se haya desarrollado enteramente, bien porque presente tal cantidad de estímulos sensibles que bloqueen toda voluntad moral debido a la fuerza formidable del interés, del egoísmo y de las miserias y mezquindades humanas. Podemos imaginar esta situación al comienzo de la historia humana, cuando el hombre queda atado al presente, a la ley de la necesidad de sus inmediatos deseos; pero también en un momento de máxima corrupción de las costumbres, cuando el lujo crea una falsa naturaleza refractaria al reconocimiento de la ley moral. Así quedaba definido el tiempo presente para Fichte. El profeta o el mesías serían necesarios en la situación de caída o bien en la situación del comienzo de la historia. En estos dos casos no se puede apelar a la religión natural y filosófica, *porque es la propia naturaleza la que rompe su relación idónea con la moral.* En estas épocas, el hombre o bien no puede querer una ley moral o bien no puede encontrarla.

Con ello la investigación de Fichte tiene dos frentes muy claros y en cierto modo complementarios: primero, ¿cómo surgió la moralidad en la historia?; segundo, ¿cómo es posible pensar una regeneración tras la experiencia de la corrupción generalizada? A las dos preguntas se puede responder: por una revelación de la ley moral externa a la *naturaleza* humana. Éstas son preguntas ajenas al Criticismo, como es obvio, pero en ellas sigue presente el *pathos* más propio de Fichte. Para Kant tiene poco sentido la pregunta de cómo llega a conciencia la ley moral. El conocimiento de la ley depende de la comprensión que el hombre tiene de sí como fin último. Dicha comprensión siempre está abierta en la historia. Pero Fichte está preocupado por otro tema: cómo es posible esa conciencia cuando la naturaleza sensible del hombre es tan frágil, tan corrompida, tan opuesta a la moral. Aquí está la clave de la evolución de Fichte. Para él llegará a ser muy urgente la pregunta de cómo es posible la conciencia de la ley moral en un ser como el hombre, atravesado por una sensibilidad que no cesa de poner obstáculos a la acción moral y habitante de una

época degradada, que ni siquiera tiene conciencia de sus pecados. Esa pregunta también cuestionaba la realización de la ley moral por parte de un ser natural. La problematización de que la conciencia humana pudiera llegar a tener una noticia de la ley moral implicaba la duda de que la ley moral fuera eficaz sobre la propia naturaleza sensible. Estos dos problemas llevarán a Fichte de manera directa a la afirmación del Yo como primer principio de la Filosofía.

El concepto de revelación es el de "una acción producida por la causalidad sobrenatural de Dios en el mundo sensible, por la que se informa como legislador moral". Parece claro que esta acción es posible, en el sentido de ser meramente pensada. Dogmáticamente no se puede afirmar ni rechazar que un efecto dado posea una causa no natural. Teóricamente todo esto es problemático, lógicamente posible. Por lo tanto, creer positivamente que un efecto dado posee *de facto* una causa sobrenatural y libre exige unos criterios diferentes de los teóricos. Fichte cree que sólo uno basta: ese suceso histórico concreto y contingente ha de poder valorarse como revelación, como efecto natural del Dios *moral* en la historia. La tesis que veníamos exponiendo queda bien expresada así: aunque el concepto de revelación sea posible a priori, el suceso histórico concreto que se valora como revelación tiene que venir dado por la experiencia. Dos cosas son importantes aquí:

a) Tener un concepto de revelación a priori como algo posible desde la estructura de la razón humana y como clave de reconocimiento de que un suceso dado es una revelación.
b) Definir unas circunstancias por las cuales se pueda establecer que lo afirmado en *a)* como posible, se convierte en efectivo y, por tanto, en objeto de creencia.

Por tanto, *a)* descubre un concepto a priori de posibilidad de una revelación; *b)* descubre la realidad de que *este* suceso histórico sea una revelación. El criterio buscado no puede ser otro que éste: un fenómeno histórico dado determina un avance de la propia historia de la moral, hasta convertirse en una figura inevitable de la conciencia histórica y de la educación moral del género humano. Desde un análisis de conceptos jamás se podrá pasar de una mera posibilidad en este sentido. Y sin embargo, si un suceso es revelación, tendrá que anunciar a Dios como legislador moral. Si el fenómeno histórico en cuestión anuncia al Dios moral y si es necesario para el despliegue moral de la humanidad, entonces podremos creer positivamente que se trata de una revelación *de facto*. El hecho es que sólo podemos decidirnos a creer por el contenido mismo de la

supuesta revelación. La presencia de Dios en el mundo debe promover la conciencia de la ley moral en el mundo. El resto del contenido de la revelación, todos sus detalles antropológicos, no son dignos de creencia. La verdadera revelación distingue entre lo que pertenece a la ley moral y el ropaje sensible e imaginativo para presentarla. Tal ropaje dependerá del pueblo y de las circunstancias de los oyentes a los que va referida la revelación. Así, este concepto de revelación promueve la tolerancia hacia las formas concretas de encarnación de la creencia, pero impone la necesidad del acuerdo de las mismas en lo fundamental: la promoción de la ley moral.

Hemos dicho que la condición histórica de la revelación es la universal corrupción de la naturaleza sensible del hombre. Ésta impide que en una comunidad surja la conciencia moral y su uso. La revelación debe presentar la ley moral apoyada por la especial fuerza de la autoridad divina. De ahí que los medios divinos para presentar la ley moral deban ser sensibles y contrarrestar la perversión existente de la sensibilidad natural. Todos estos medios deben conducir a la emergencia de la conciencia moral en el hombre, y no tienen que presentarlo como pasivo frente a la ley moral. Ésta no se debe imponer por la autoridad de Dios, pues entonces no se reconocería al hombre la dimensión racional inalienable y la revelación no sería educativa, sino externa y coactiva.

Fichte dice que Dios se nos impone en la revelación como Señor poderoso de la naturaleza que nos impresiona por medio de ciertos fenómenos físicos. Estos medios acallan y neutralizan la sensibilidad inmoral del hombre, produciendo atención respecto de su contenido, la ley moral presentada como voluntad santa. Así, por ejemplo, Dios podría manifestarse como Señor, con autoridad, resucitando a un muerto. Este fenómeno sensible habla el mismo lenguaje que los hombres corruptos, sólo atentos a la sensibilidad. Mediante este efecto Dios consigue la atención de los hombres. Ahora bien, en ese fenómeno ha de darse el contenido de la ley moral (el valor eterno del hombre). Los hombres, al dejarse impresionar por el fenómeno, atienden de hecho y al mismo tiempo a la ley moral. Ese hecho sorprendente para la sensibilidad sólo puede entenderse como *germen* para que el propio hombre despliegue su conciencia moral y crea de manera autónoma en la moralidad. El medio físico es un mero instrumento. Cualquier revelación que se pretenda camino *exclusivo* para conocer la ley moral no puede proceder de Dios. La revelación ha de incluir su no exclusividad en la enseñanza de la ley moral. Esta autocontención es una dimensión necesaria para creer en el carácter de genuina revelación de un suceso histórico.

Mas había otra premisa escondida. La base de toda la prueba de Fichte reside en la existencia histórica de épocas valoradas como pecaminosas y corruptas. Ésas son las épocas necesitadas de la revelación. Fichte se halló entonces en un dilema muy preciso: él vivía en una época corrupta, desde luego. Pero, al mismo tiempo, al menos desde Kant, se había desarrollado la razón lo suficiente como para conocer por sí misma la ley moral. Ahora había que decidir. ¿Seguiríamos creyendo en la revelación, que se imponía por medios sensibles? ¿O ya era innecesaria y debía ser sustituida por una demostración racional de la ley moral? Fichte se dio cuenta de que lo único coherente era que la filosofía, con su sistema pleno, sustituyera la religión revelada. Desde entonces entendió que ésa era la misión de su filosofía. Para el hombre moral no era un deber creer en la revelación, pero sí era un deber seguir la filosofía. Una vez que teníamos conocimiento de la ley moral, podíamos reconocer una revelación como moral, pero este reconocimiento ya era innecesario. Para Fichte había llegado el momento de concluir que "una creencia en la revelación puede ser útil en tanto no es posible, pero pierde toda su utilidad tan pronto como llega a ser posible" [GA. I, 1, 66]. La función de la revelación es sólo que la reconozcamos como necesaria en el pasado histórico. Ahora, el filósofo avistaba ese pasado y lo dejaba atrás. Sin esa conciencia moral definitiva con que mirar retrospectivamente la tradición, ésta continuaría en su laberinto histórico de representaciones corruptas de la ley moral. La larga tradición de este problema puede cerrarse así: una revelación cristiana fue necesaria cuando la ley moral no podía ser reconocida en su pureza; pero ya no lo es justo por eso, porque podemos tener un concepto apropiado de la ley moral. La revelación cristiana se ha trascendido a sí misma en la filosofía moral justo porque era auténtica revelación. Ahora la filosofía quedaba frente a la soledad de una época pecaminosa. Esa soledad era la condición definitiva del alma de Fichte.

Jesús fue parte de la historia de la razón moral. Ésta es la tesis. Fue la personificación de la razón práctica, del Logos, un Dios de seres humanos, la segunda persona de la Trinidad, tal y como la entendía Lessing, ahora analizada desde la razón práctica kantiana, genuina expresión filosófica de la ortopraxis lessingiana. Ahora, sin embargo, la filosofía era el nuevo equivalente del Logos, y el filósofo su nuevo representante. Se cerraban así los temas de los *Aforismos*: La misma misión que vino a cumplir Cristo como *Logos*, índice de una ley moral soberana y poderosa sobre todo el mundo sensible, ahora la cumple el filósofo.

Podemos entonces repasar el esquema del pensamiento de Fichte: sin una revelación, no se habría desplegado históricamente el sentimiento y la con-

ciencia de la ley moral, ni el reconocimiento filosófico del mensaje profundo de Cristo. No se habría pasado de la religión de Cristo a la religión cristiana, finalmente vertida en el imperativo categórico. Esta conciencia y la filosofía crítica con ella están mediadas por una historia del despliegue del sentido moral en la que fue necesario el momento de la revelación. Capturamos así la idea de una historia de la educación moral del género humano. La razón tiene que creer que una revelación histórica fue necesaria para su actual autonomía, como Juan el Bautista fue necesario para el Mesías. La creencia racional-moral debe implicar la creencia en una estructura de la historia guiada por la revelación, como condición de posibilidad de la propia razón. La razón como producto humano, ahora vigente, queda mediada por la creencia en la irrupción de una revelación religiosa que, ahora, quedaba atrás para siempre. Esta estructura circular es necesaria para explicar la posibilidad de llegar a tener conciencia de la ley moral.

Ahora la filosofía debe iniciar su camino propio y autónomo. Y debía hacerlo partiendo de la autoconciencia que el hombre tiene de sí mismo como fin último. Ya no era preciso atenerse a ninguna mediación sensible, a ningún profeta o mesías. El filósofo no sólo representaba de forma sensible la razón, sino que la vivía de forma plenamente espiritual. Ésa era la verdadera encarnación. Y sin embargo, aquí se abría un problema muy serio: el de la capacidad que tenía la libertad y la ley moral del filósofo de ordenar la naturaleza sensible, de dominarla, de hacerse obedecer por ella. Si el hombre era consciente de la ley moral, ¿por qué seguía preso de la época de la corrupción consumada? ¿Qué relación había realmente entre el mundo de la ley moral y la sensibilidad, tan aparentemente hostil a aquélla? ¿Qué era la modernidad, sino la monstruosidad de una conciencia moral ineficaz? Todo esto no resultaba plenamente claro al Fichte de 1792. Pero a partir de estos años hizo profundos esfuerzos por iluminar esta problemática de la relación entre moralidad y naturaleza, entre mundo sensible y mundo inteligible, mediada por un absoluto que el filósofo pensaba y conocía.

Hagamos un balance. Al final de sus esbozos de la *Crítica de toda revelación* y en las cartas de la época, Fichte se muestra disgustado por su obra, expresando el temor de haber realizado un trabajo inútil. Es sensato suponer que su insatisfacción provenía justo de los razonamientos que hemos esbozado: la revelación debía dejar paso a la filosofía sistemática. Por ello, inmediatamente después de esta obra, Fichte emprende su tarea: ¿cómo es posible la conciencia de la libertad en el hombre? ¿Cómo puede ser eficaz? Si la filosofía debía resolver la corrupción, debía ser práctica y desde luego también políti-

ca. La emergencia de la política como instrumento de regeneración social coincide así con la demostración interna de la impotencia de la revelación. Fichte cerraba su dedicación a los estudios que le preparaban para ser pastor. Este viraje de la teología a la praxis moral y política implica para Fichte representarse su misión en términos de *sabio* y no de pastor. Estas inquietudes avanzarán paralelas y nos llevarán hacia la emergencia del Yo como subjetividad libre absoluta y hacia la interpretación moral de la Revolución Francesa.

1.3. La eficacia de la ley moral en el mundo sensible

1.3.1. Deificatio

A partir de 1792 y hasta la publicación del *Fundamento de la Doctrina de la Ciencia completa*, en el otoño de 1794, Fichte se dedica al estudio intenso de la filosofía de la época. Aunque sus trabajos se relacionen con el tópico del escepticismo en todas sus dimensiones y su posible superación, en el fondo tienen otra función: garantizar la posibilidad de un sistema irrefutable y acallar las críticas lanzadas a la filosofía kantiana. Sólo así la filosofía podría asumir la función de la revelación como medio de corregir la corrupción de la época. Repárese en este hecho: quizá porque la filosofía debe sustituir a la revelación, ha de presentarse como irrefutable. Si se lograba una filosofía sistemática, se podría mostrar cómo la ley moral se realiza en el mundo sensible. Fruto de este interés es una serie de reseñas –a sendas obras de Creuzer, Gerhardt y Enesidemo–, así como una serie de trabajos donde Fichte profundiza en el estudio de la filosofía de Reinhold –*Meditaciones privadas sobre la filosofía elemental*–. Con estos esforzados trabajos, Fichte deseaba disputar la hegemonía filosófica a los postkantianos y sobre todo a Reinhold. Cuando hoy nos aproximamos a esta batalla no deja de parecernos artificiosa. Pero así fueron las cosas, y por eso debemos invocar estas reseñas y trabajos personales si queremos asistir al despliegue de la filosofía de Fichte hacia la época de Jena.

Al compás de estas publicaciones menores, Fichte se empeña en otros proyectos decisivos para su futuro como hombre público: el escrito sobre la *Libertad de pensar* y aquel otro más largo y anónimo sobre cuál debía ser el juicio acertado del público acerca de la Revolución Francesa. Aquí se nos abre una unidad temática que resultará decisiva para el futuro del idealismo alemán: el mismo pensamiento que eleva la noción de Yo libre a principio fundamental

de toda filosofía, defiende de la manera más comprometida la Revolución Francesa. La corrupción de una época tenía dos manifestaciones: la moral y la política. La nueva teoría del Yo moral debía liberar internamente al hombre, pero también destruir políticamente el despotismo. Veamos ahora cómo la filosofía especulativa, moral y política de Fichte avanzaron al unísono.

El mayor problema con el que se enfrentaba la filosofía de Fichte era organizar el propio idealismo. La base fundamental del mismo venía expresada en la tesis de que la única instancia capaz de salvar al hombre es la ley moral. Si esta ley moral procedía de una trascendencia ajena al mundo, de una revelación, jamás prendería en el pecho del hombre sin ayuda divina. La invocación de un Dios hacía del hombre un ser necesitado de permanentes tutores y superiores. La ley moral, por tanto, si había de estar a disposición operativa del hombre, debía proceder de alguna instancia inmanente al hombre mismo. Ahora bien, la comprensión inicial del hombre hacía de él un ser natural. ¿Dónde podía anclar la ley moral en un ser natural? ¿Cómo podría ser esta ley operativa? Kant había mantenido un equilibrio último aseverando que estas dos dimensiones del hombre eran indiscutibles, pero negándose a explicar la forma de su unión. El idealismo no podía aceptar aquella prudente reserva. Entendía que mientras no se comprendiera teóricamente el modo como la ley moral irrumpía, llegaba a conciencia y operaba en el seno de la naturaleza, no estaría asegurado su triunfo práctico. Así, ir más allá del universo kantiano se entendió como necesario para asegurar el futuro de la moralidad kantiana. El problema no estaba ya en preservar la síntesis de ilustración y religión, como en Reinhold; estaba más bien en confirmar la inevitabilidad del triunfo de la emancipación moral y política.

Sin duda, quedaba el problema fundamental de la libertad. Kant aquí no era menos prudente. Lo que permitía explicar la eficacia de la ley moral, al menos como instancia de juicio, era la existencia de la libertad en el hombre. Una instancia del ser humano podía conseguir que éste pusiera entre paréntesis sus dimensiones naturales y obedeciera un deber que le obligaba a contener las urgencias del deseo. Pero aquéllo era explicar un misterio por otro. Kant invocaba el hecho de la libertad y los ejemplos de sacrificio. Pero Fichte quería superar la contingencia implícita en la apelación a ese hecho. Él quería asegurar el combate de la moralidad y quería abrir ese camino por el cual el mero hecho se convierte en algo necesario. Sin duda, éste era el camino de la superación del hombre. Finalmente, nada se puede decir más allá del reconocimiento del carácter misterioso de la libertad, con sus consecuencias de fragilidad y de excepcionalidad.

Así que Fichte, deseoso de superar este ajuste accidental de moralidad y naturaleza, canalizado a través de la idea de libertad, se empeñó en hallar para la moralidad un anclaje en el mundo más fuerte. Y para eso insistió en el camino que desde el principio había trazado Reinhold, en el cartesianismo absoluto, sólo que ahora la subjetividad era de naturaleza práctica. La ley moral debía residir en la inmanencia de la subjetividad. Pero ahora la subjetividad era esencialmente libertad. Y esto significaba que la materia del representar, el fenómeno, todo aquello que componía el mundo de la naturaleza, era una mera instancia derivada de la libertad. La representación ya no procedía de una subjetividad entendida como capacidad de representar, sino de una subjetividad entendida como libertad originaria. La libertad dejó de ser un fundamento de disponibilidad hacia la ley moral, para convertirse en un atributo ontológico fuerte de la subjetividad, una de cuyas consecuencias era la cristalización de un mundo material sobre el que la libertad moral podía aspirar a reinar, pues al fin y al cabo era su fruto. En efecto, si el mundo material mismo era un derivado de la libertad profunda del hombre, entonces no podía oponer un obstáculo serio al triunfo de la moral. No se trataba ya de una misteriosa armonía preestablecida entre naturaleza y libertad, dependiente de principios ignorados. Era más bien un ajuste a priori entre el mundo material y la libertad, pues a fin de cuentas el primero era el producto de la segunda y sólo tenía significado para ella, como el obstáculo que la libertad misma identificaba teóricamente como reto para definir el combate práctico.

Fue así como la subjetividad asumió algo parecido a la potencia creadora. Maimon fue aquí muy útil a Fichte. Los procesos por los que el mundo natural aparecía como algo ajeno al mundo de la subjetividad no eran sino los propios de una productividad inconsciente. Estaban más allá de los umbrales de la conciencia. Pero sólo así se demostraba que la conciencia era una realidad secundaria, sobrevenida respecto a la productividad originaria de una subjetividad que, ahora sí, encerraba todas las instancias explicativas necesarias. Sólo quedaba que un talento filosófico excepcional y genial, cercano a las fuentes intactas de la libertad, pudiera traerlas a la luz. Con ello, como veremos, la filosofía cumplía su destino platónico más elevado. Ahora no era sino una manera de llevar a conciencia lo que de forma natural permanecía inconsciente y olvidado. El filósofo se zambullía en los pliegues de la subjetividad y echaba luz sobre lo que hasta ahora trabajaba en las tinieblas. Como parece claro, la filosofía iba mucho más lejos de Kant. En el fondo, el sujeto de la nueva filosofía era el demiurgo de la propia realidad material que, consciente en la figura de un verdadero filósofo, se elevaba a guía de la emancipación humana.

1.3.2. La crítica a Enesidemo

Ocasión apropiada para la defensa de estas tesis la encontró Fichte en su *Recensión de Enesidemo*, donde su revisión de los escepticismos de la época alcanza plenitud y reconocimiento público. En efecto, se trataba de una magnífica plataforma. ¿Qué atención provocó Fichte vociferando que había encontrado el fundamento del saber filosófico en su reseña del oscuro libro de Gerhard? Al fin y al cabo ese libro era uno de tantos sin historia. Pero el libro de Schulze es otra cosa. Había destruido a Reinhold y tambaleado al gigante de Königsberg. Quien se mostrase capaz de refutarlo se convertiría por méritos propios en cabeza de fila de la filosofía trascendental. Por eso existe en el propio Fichte la tendencia a otorgar una relevancia radical a su diálogo con Enesidemo.

En efecto, en tres cartas presenta Fichte la incidencia de la obra de Enesidemo. En una carta a Flatt, de noviembre de 1793 [GA. III, 2, 18], expone sus ideas fundamentales: que Schulze le ha convencido de que la filosofía aún no ha alcanzado el *status* de ciencia a pesar de los ensayos de Reinhold; que la obra del escéptico ha tambaleado todo su sistema; que ha dejado intacta su convicción de que la filosofía debe partir de un único principio que, como tal, aún no está definido, pero desde el cual alcanzará la misma evidencia que la geometría; que cree haberlo encontrado ya; que tiene que ver con la libertad; que desde su principio se mostrará de una manera maravillosa el "sistema del espíritu humano"; que Kant ha establecido el mismo sistema, pero que no lo ha desarrollado convenientemente. En una segunda carta, a Stephani, un mes después, nos concreta algunas cosas: Reinhold está equivocado y Kant es sospechoso. Ésta es la primera consecuencia de la lectura de la obra de Schulze. Aunque Kant tiene la filosofía correcta, lo es sólo en sus resultados, no en su principio. Ahora bien, Fichte ya ha encontrado un nuevo fundamento del que se sigue fácilmente toda la filosofía. Ahora está en condiciones, por ello, de exponer la filosofía como ciencia. Finalmente, Fichte añade una crítica a Reinhold que ya conocemos: si se hace de la representación el género de todo lo que sucede en el alma humana, no se puede saber nada del imperativo categórico ni de la libertad –que no son representaciones–. Desde el principio de la representación, efecto en última instancia de la cosa en sí, su filosofía está condenada al fatalismo empírico.

Fichte ahora extrae las consecuencias de las anteriores reseñas de Creuzer y Gerhard. Si la filosofía teórica se eleva a principio de la práctica, es imposible la unidad absoluta del yo, la libertad y la espontaneidad práctica. Desde la

filosofía teórica, con sus dependencias de lo dado, no se puede garantizar la eficacia de la praxis moral en un mundo sensible sustancial ni, por tanto, asegurar la ansiada conquista de su unidad del hombre. La tesis será la misma ahora, en esta *Recensión de Enesidemus*. Por fin, en la carta a Reinhard de enero de 1794 [GA. III, 2, 39], se nos dice que esta recensión explicará nuevos puntos de vista, que eliminará para siempre el problema de la cosa en sí y sus consecuencias escépticas, que ha encontrado el primer principio de la filosofía y que el no-yo, el objeto, se conoce siempre mediante el yo, que a su vez se conoce inmediatamente.

Fichte, con una sorprendente rapidez, ha encontrado el primer principio, por lo que puede correr la voz de que Enesidemo-Schulze está refutado. Todo lo demás estaba ya apuntado en la recensión de Gerhard. Lo nuevo aquí es la expresión de sus tesis en términos de yo y no-yo y la versión del problema de la cosa en sí en estos nuevos términos. Esta pequeña reseña de Enesidemo es decisiva para comprender la forma en que es posible deducir la filosofía teórica desde la filosofía práctica, el mundo sensible y la libertad desde el yo, el nuevo absoluto. Esto fue posible porque Fichte se encargó de estudiar el sistema de Reinhold en el extenso manuscrito titulado *Meditaciones privadas sobre la filosofía elemental*. Lauth[1] cree que estas *Meditaciones* se elaboran desde el otoño de 1793 a febrero de 1794. Las razones de este autor son contundentes: no fueron prolongadas después de la *Recensión* o después de la carta a Reinhard de enero de 1794, pues en esta carta se manifiesta que ya se ha encontrado el primer principio y el tránsito de la filosofía teórica a la práctica. El período de más intensa ocupación debió de ser los meses de noviembre y diciembre, intensidad que se manifiesta en las varias cartas de Fichte a sus amigos sobre estos problemas. Por tanto, inmediatamente después del 15 de enero, Fichte comenzaría a redactar la *Grundlage*, que anuncia como filosofía científica a Böttiger el 4 de febrero de 1794 y que en la carta al mismo de primeros de marzo ya aparece con el nombre de "Doctrina de la Ciencia". Debemos colocar por tanto las *Meditaciones* en el contexto de la *Recensión de Enesidemo* y dentro de la discusión con Reinhold.

En todo este conjunto de obras parece que la cuestión central es la que ahora expondremos. La capacidad de conocimiento, en tanto que necesita una materia sensible (que Reinhold explicaba a partir de la cosa en sí), está sometida a las condiciones extrarracionales de la sensibilidad, dominadas siempre por el mecanismo de la afección. Este modelo no es útil para la filosofía práctica porque, de aplicarse, la materia de la moralidad, los sentimientos, tienen que ser producidos por el mundo y las cosas y no por la espontaneidad del

sujeto. Pero si dependen de algo ajeno al sujeto, no existe condición ni garantía de la aplicación y uso real de la libertad en la naturaleza, ni de que el hombre vea reunidas sus dimensiones morales y sus dimensiones sensibles. Surge así una estrategia que se daba en la *Recensión Gerhard:* analizar la filosofía teórica como un ámbito dependiente; analizar la inteligencia como si no fuera la dimensión principal del yo. Se trata de someter la filosofía teórica a la práctica. Schulze queda refutado si se consigue esta operación, pues todos sus dardos van dirigidos contra el yo inteligente de Reinhold, contra la subjetividad que se opone a la cosa en sí, contra el yo que meramente representa a partir de la afección. Schulze nada puede contra el yo que actúa desde la espontaneidad absoluta y se conoce desde la intuición inmediata de esa misma actividad. ¿Mas cómo realizar este tránsito desde el Yo práctico al inteligente, al yo que representa? Éste es el nuevo problema. Pues bien, la filosofía elemental de Reinhold es la filosofía teórica. Si mostramos que depende de la filosofía práctica, demostramos que no es suficientemente elemental, que no es el sistema último y perfecto. Y entonces demostramos que Schulze no apunta suficientemente alto con su defensa del escepticismo.

Repárese en que la inteligencia es una capacidad condicionada, pero ahora no depende de la cosa en sí. Apelar a la cosa en sí es una manera torpe de explicar lo dado a la sensibilidad. Lo dado existe y es aceptado como tal por la inteligencia. En la incorrecta visión de las cosas que propicia la filosofía de Reinhold, la inteligencia depende de la cosa en sí por la afección, y entonces no puede reconocerse la existencia de la libertad ni su eficacia en un mundo en sí. Tendríamos así un escepticismo moral al mismo tiempo que un escepticismo teórico. Las representaciones no transparentan nunca a la cosa en sí, ni ésta puede compaginarse con la libertad, ni ésta puede ser verdaderamente operativa.

La clave de la problemática fichteana no está realmente en la superación del problema de la cosa en sí; está en el abandono de la prioridad de la representación y de la razón teórica como principio básico. Esta prioridad de la razón teórica forzaba al ulterior equívoco de la aceptación de una cosa en sí. Pero una vez que se explica la representación a partir de la libertad, el problema de la cosa en sí queda disuelto, pues la libertad asume su papel. La cuestión es que la cosa en sí, aceptando la posición fichteana, ya no es principio de toda filosofía; y esto se consigue sólo si la filosofía teórica no es la cúpula última del sistema. Fichte entonces supera a Schulze porque ya ha superado a Reinhold. En este sentido, la sensación de prepotencia sobre Reinhold que nos produce la *Recensión,* obedece a la realidad del estado de ánimo de Fichte.

Como ya hemos anunciado, para caracterizar su yo Fichte apeló a Maimon, quien a su vez no hacía sino evocar al Dios de Spinoza, que éste había llamado *causa sui*. "El ser originario del yo consiste en presentarse a sí mismo. Es autohacerse. Tiene fuerza de presentación (*Darstellungskraft*), fuerza de hacer algo por sus propias fuerzas." Dejemos de lado la cercanía de esta formulación respecto de la definición leibniciana de mónada como "vis representativa". Maimon, de quien procede este lenguaje, era un hombre ecléctico y esto se nota mucho en sus escritos[2]. Lo interesante, desde nuestro punto de vista, es que ese autohacerse del yo no puede tornarse consciente en primera instancia [GA. II, 3, 48-50]. Para llegar a serlo, el *pensar* debe poder reproducir de alguna manera la *acción originaria* y derivar reflexivamente los hechos de la conciencia correspondientes a aquella acción en sí misma inconsciente. Si aquella acción se hizo antes de toda conciencia, ahora debe tornarse transparente mediante un pensar reflexivo, capaz de producir la acción de la subjetividad con plena conciencia.

Esta acción que se eleva a conciencia en la filosofía es ahora llamada autopresentación o autoposición, y luego será llamada *Tathandlung*, un nombre que recoge todas las resonancias de la tradición metafísica del *actus purus*. La capacidad de representar de Reinhold es sólo un uso derivado de esa fuerza, en la que ya se ha producido inconscientemente una materia sensible que el yo teórico, limitadamente reflexivo, reconoce como ajena, como externa, como algo diferente de sí y respecto de la cual él se sabe pasivo, finito, limitado. Tenemos así dos series de la subjetividad perfectamente diferentes. Primero, la fuerza originaria que surge y brota de su propio autohacerse. Esta fuerza tiene que poseer algún resultado. Éste, justo porque la acción originaria es inconsciente, se presenta a la conciencia teórica como algo que no parece hecho por nosotros y que sin embargo está ahí como un objeto externo. Por tanto, la conciencia emerge cuando ese resultado de nuestra acción inconsciente se levanta ante nosotros. Como segundo resultado de esa presencia del objeto, nosotros mismos nos reconocemos también como sujetos finitos, limitados, rodeados de objetos. Esto sucede realmente. Pero ahora, en la filosofía, el filósofo, dotado de una libertad interior que permite acceder a los procesos activos, llega a conciencia ideal de este proceso, transformando la conciencia común, y viendo actividad donde ésta ve pasividad, viendo libertad donde ésta ve necesidad, viendo sujeto absoluto donde ésta ve objeto. Esta reflexión filosófica penetra en la acción originaria del yo, que hasta ahora permaneció inconsciente.

Tenemos por tanto un yo originario y un yo finito; un yo sin limitación y un yo limitado; un yo operativo sin conciencia y un yo consciente; un yo acti-

vo y un yo pasivo al que se le opone un no-yo. Y lo que media es una acción inconsciente que ese yo originario no recuerda teóricamente y que ahora la filosofía ilumina al intuir el filósofo la actividad espontánea de su propia subjetividad. Toda la filosofía es una *anámnesis* para traer a conciencia el proceso productivo que realiza el sujeto y cuyo resultado será el objeto. Pero no hay que olvidar que todo este rodeo tiene una funcionalidad moral. Se trata de conquistar la conciencia de la determinación práctica del hombre, capaz de expresar su carácter moral en el dominio del cuerpo como naturaleza, como obstáculo, como no-yo. El tema de la unidad del hombre seguía dominando la veta profunda del pensar de Fichte. La escisión del hombre no es sino una falta de conciencia de sus verdaderos procesos productivos; mas el filósofo llegaba ahora a penetrar en la unidad sumergida en lo inconsciente y, por eso, desconocida. Una vez más, la fenomenología de la culpa y del dolor aparece como síntoma de un viaje limitado y precario a través de la interioridad de la subjetividad humana. Al llegar hasta el fondo de ella, el filósofo nos traía la buena nueva del triunfo posible de la moral y de la unidad del hombre.

Esta filosofía tiene dos puntos débiles: Primero y fundamental, ¿cómo pensar el autoproducir autónomo del yo absoluto, que genera la naturaleza como orden contrapuesto? ¿Cómo explicar esto a partir del yo originario que no tiene determinación previa alguna y que carece de toda *necesidad* en su acción? Esto es lo que hay que explicar, porque se trata de desvelar las acciones inconscientes que corresponden a las misteriosas acciones creadoras del Dios tradicional. Y luego este otro problema: ¿por qué todas estas acciones intelectuales opacas no llegan de manera directa a la conciencia, sino sólo cosificadas en el mundo y a través de las inclinaciones sensibles del cuerpo? ¿Por qué se produce el inconsciente, esa limitación en la autorreflexión de la actividad absoluta del yo, para así producir la escisión entre un yo finito enfrentado a un no-yo externo? Con esta cuestión, la de explicar la limitación de la espontaneidad originaria (que no puede apelar al no-yo porque éste es una de las consecuencias de aquella limitación), la de la contracción de lo infinito en finito, bromeaba Lessing ante Jacobi. En el fondo, en estas cuestiones resuenan los ecos del viejo asunto de cómo podemos pensar a Dios limitándose en la creación de un mundo opuesto a Él mismo. Las bromas de Lessing a Jacobi, las alusiones a la *complicatio* y la *explicatio* de Dios, al contraerse en sí y al desplegarse en un mundo, ahora determinaban la seriedad del rumbo de la filosofía.

Si llegábamos a descifrar lo que sucedía en el yo absoluto, entonces estaríamos en condiciones de exponer lo que pasaba en el hombre, al fin y al cabo

imagen de ese yo absoluto en tanto que yo moral. Con ello llegaba a su culminación una filosofía que había partido, desde la lejana tradición agustiniana, del principio de que Dios es interno al alma humana y se puede descubrir en su seno, si se cuenta con la suficiente capacidad de iluminación y de penetración. Los procesos que la tradición colocaba al principio del mundo, de hecho se daban refractados en el seno de toda verdadera subjetividad. Ilustración ahora era algo parecido al recuerdo de un origen que permitía ganar la certeza del poder de la libertad del hombre. Porque el hombre era estructuralmente una fuerza divina, la filosofía que le daba noticia de este hecho se convertía en una herramienta de renovación completa de las fuerzas humanas. La filosofía, como en el primer renacimiento, era una *restitutio* de la *deificatio*, un volver a poner al hombre en el centro del mundo.

1.3.3. *El principio supremo de la* Grundlage

Fichte quiere aislar la conclusión obtenida. Lo que interesa: que la inteligencia, el yo que representa, no es la originaria, sino que depende de un yo espontáneo y práctico. El yo no es meramente inteligente. Tiene que haber una libertad práctica absoluta y no meramente inteligente. No necesitamos ir más allá. El yo es un legislador absoluto y tiene autonomía [GA. II, 3, 170]. Por eso mismo, también proyecta su autonomía sobre su capacidad teórica en tanto pensar, y desde este momento es la fuente de *todo lo posible*, de todo lo que se puede someter al principio de identidad. Por fin, Fichte establece la formula que reaparecerá en la *Grundlage*: "El yo es el autopresentarse práctico, A=A". Sólo que aquí, en las reflexiones de 1793, vemos los motivos de esos oscuros planteamientos de la obra futura: se trata de la *autopresentación* de Maimon, luego convertido en *autoposición*, expedientes ambos que permiten superar la emergencia del objeto como algo ahí inmediato que nos afecta. Con ello deducimos que la radical extrañeza del cuerpo, y la opacidad de la naturaleza a los proyectos morales, no es sino olvido de su dependencia originaria respecto de la subjetividad libre y absoluta. Al traernos la noticia de esta subjetividad absoluta, Dios de otra manera, Fichte aportaba la noticia de una garantía de contacto con la divinidad. En tanto tal, el hombre ya no tenía excusa respecto a las coacciones de su sensibilidad o de la naturaleza: ambas cosas eran efectos de una espontaneidad libre y quedaban potencialmente sometidas al dominio soberano de su propia libertad moral. Desde aquí se podía conseguir especulativamente la unidad de las dimensiones sensibles e inteligibles del hombre.

Ahora bien, con este desplazamiento nos situamos en una filosofía que tiende a pensar el hombre como ser espontáneo y moral, no mera imagen y semejanza del yo absoluto, sino parte consciente de él. ¿Pero, aunque más radical y rotundo, no era acaso este pensamiento la sustancia del cristianismo? Esta transferencia de energías divinas al hombre no pasó desapercibida a la época. Ahora el hombre era el ser originario, el que se pone a sí mismo en el centro de todo. En unas conferencias que impartió Fichte en Zúrich, en 1794, con el entusiasmo de quien ya sabía que habría de ir a Jena como sucesor de Reinhold, afirmó estar en posesión del principio de toda filosofía, aseguró su carácter científico, su evidencia interna y garantizó el optimismo moral. Con la transfiguración de quien se sabía nuevo profeta, Fichte anunció una nueva edad de oro capaz de sustituir la vieja predicación de las religiones reveladas. A estas conferencias asistió un oscuro personaje, masón y quizás agente de la Revolución Francesa. Quedó escandalizado de la predicación de Fichte, que presentaba al hombre como el Dios de la tradición, "es el que es". Jens Bagessen la describía así de bien:

> Es el *non plus ultra* de la especulación más refinada, el lenguaje metafísico más abstracto. [...] Posee principios que anteceden al principio de la conciencia. El superior es éste: yo soy porque soy. En el yo se contrapone un no-yo al yo. Es extraordinario: el hombre quiere siempre más de lo puede. Desde un punto de vista práctico moral tiene razón, pero es una locura transferir la libertad a lo que está forzado, la eternidad a lo que es finito, lo suprasensible a lo que es sensible. Quiere más de cuanto puede; quiere satisfacerse perfectamente a sí mismo. Éste es su error. Quiere comprender perfectamente a Dios o ser Dios mismo. Lo primero no es más modesto que lo segundo. Esta falta de moderación es lo que encuentro en el sistema fichteano. Su primer principio es de hecho un principio divino, no humano. Yo soy porque soy. Esto sólo puede proclamarlo el yo puro. Pero el yo puro no es Fichte, ni Reinhold, ni Kant. El yo puro es Dios. Bajo este primer principio sólo puede elaborarse una filosofía del creador de todas las leyes, el sueño de todos los sueños metafísicos[3].

Bagessen tenía razón. La primacía de la práctica, tal y como la entiende este idealismo, es la representación especulativa de la acción de Dios, de la acción por la que se produce el mundo natural. Luego, dada la similitud estructural entre la libertad humana y la del yo absoluto, se proyectaban las mismas pretensiones sobre el hombre. Por fin, un ideal de plenitud se entregaba a la época.

1.3.4. *Historia y emancipación humana*

Ahora el hombre podía ser libre y natural, podía explicar su dolor y su culpa por un déficit de libertad racional y de dominio de la naturaleza. El hombre podía aspirar a ser una realidad completa si era capaz de descubrir que, por debajo de las coacciones de los objetos, existía en él un poder más fuerte, que podía imponerse sobre todos los objetos en cuanto que, en el fondo, eran su producción propia. Esta representación teológica –explicable en un pensamiento que se había formado alrededor de estos problemas– podía traducirse a una jerga *aparentemente* menos comprometida con la tradición teológica, en tanto filosofía de la historia. La premisa básica de esta traducción es la siguiente: conocer es sólo conocer lo que el hombre ha hecho. Mas toda realidad ya hecha escapa al poder del hombre, le es ajena, es un no-yo. Es el misterio de la obra: que siempre excede al autor. Condensado de un sentido del que el autor no es consciente, en la obra siempre hay un poder que sobrepasa al de su creador. Es lo que desde el viejo mito se intuye en la rebelión del mundo contra su Dios. Por tanto, el hombre creador mantiene con su obra una posición paradójica. Cuanto más conozca, menos será lo que realmente es; a saber: acción, actividad. Y sin embargo, cuanto más actúe, más objetos construirá, más no-yo se le abrirá a su paso, más necesidad de conocerlos a posteriori y descifrar las facetas de su sentido inconsciente, inevitablemente depositadas en ellos. Parece por tanto un destino trágico: si no actúa, no es; pero si actúa producirá también cosas que ya no son él, que se le oponen.

La única manera de superar esta tragedia la entenderá el idealismo como empresa de autoconocimiento. Pero aquí había dos etapas, la anterior a la buena nueva y la posterior. Para conocerse la subjetividad, hasta ahora se debía sacar a la exterioridad lo que lleva dentro. La subjetividad originaria no se ha conocido inmediatamente, sino a través de los objetos que ha producido. Éste ha sido el destino trágico de la historia humana: el hombre siempre pretende realizarse y siempre acaba realizando otra cosa diferente. Estamos aquí ante la historia como historia de la alienación, como la historia de Fausto cuyo aliado es Mefisto, el espíritu menor que siempre quiere el bien pero realiza el mal. Pero ahora todo podía cambiar. La situación trágica pierde crudeza con la llegada el idealismo, pues él nos descubre que en los objetos exteriorizamos y objetivamos nuestro propio ser infinito. En el fondo, nos habíamos buscado siempre en las cosas, pero ahora lo sabemos y nos conocemos desde la intuición de la actividad que directamente tiene el filósofo. Por eso, el idealismo nos pone en la senda de actuar con plena conciencia, de tal manera que los

productos de nuestra acción no se nos presenten como cosas ajenas, alienadas, enfrentadas a nosotros. Así que estamos ante una corrección de Bruno y Spinoza. Ahora el tiempo es relevante. Existe un antes y un después de la verdadera filosofía. La sustancia infinita de Bruno era idéntica a su efecto infinito en todo momento de su existencia. En cierto modo, el tiempo no era aquí sino cambio de lugar de las manifestaciones de la sustancia infinita. Ahora, en el idealismo, la fuerza infinita nunca es igual a su efecto. No se agota en él. Por eso el tiempo es relevante para conocer lo que la subjetividad absoluta lleva en sí. Ahora la empresa de autoconocimiento, empresa histórica, podía colocarse bajo su verdadero pie. Así tenemos el paso decisivo del idealismo, el que va de lo en sí al para sí, del ser al sujeto, de la acción al autoconocimiento, del yo absoluto al yo consciente. Esto lo veremos repetido en todos los idealistas, que aquí proponen sólo variaciones de detalle, filosofías de la historia y del tiempo diferentes.

Parece claro pues que esa especulación podía interpretarse como un pensamiento de la historia que ahora llega por fin a su autoconocimiento en tanto historia de lo absoluto. Pero entonces descubrimos cómo la raíz del pensamiento profundo de la historia es una secularización del pensamiento teológico. En Lessing, como es sabido, ambos aspectos se dan íntimamente unidos. La diferencia ahora se sitúa en que ese *sujeto* actuante no puede conocerse de una manera inmediata, sino a través de sus productos objetivados, consciente o inconscientemente producidos. Ahora, por fin, esas objetivaciones pueden reflejar su esencia. La historia puede devenir *anámnesis* de la esencia del hombre. Con ello, el proyecto de dominar las parcelas del inconsciente y de conquistar la unidad del ser humano se nos revela idéntico con la tarea de dominar los productos históricos del género humano. Y de esta manera, vemos que siempre tras la especulación se abre el proyecto de emancipación política y social.

Detrás de este fanatismo de la razón había más cosas, por tanto. Esta afirmación del hombre como principio absoluto, como libertad plena, apenas ocultaba una reivindicación de eliminar todas las barreras que se alzaban contra la libertad. En el fondo, este yo de Fichte era muy convergente con las exigencia de omnipotencia política que reclamaban los agentes más activos de la Revolución Francesa. Esto es lo que se puede perseguir en los escritos políticos de Fichte anteriores a 1795.

Resulta claro que Fichte construye su pensamiento político desde la subjetividad recién conquistada. Esta subjetividad aparece dibujada como exigencia moral absoluta. Lo más significativo de esta dimensión política de su

pensamiento será, sin embargo, la interpretación de esa subjetividad moral desde una clave de individualismo político, con implicaciones contractualistas radicales. El yo moral, cuando desciende al terreno político, en estos escritos iniciales sobre el tema, es el yo individual consciente de su dignidad inalienable. Toda la problemática interna de este Fichte viene generada por el violento malentendido de identificar en la conciencia de la individualidad una imagen de la subjetividad absoluta. El Estado, comunidad sensible sobre la tierra, necesariamente resulta devaluado. Todo su pensamiento de la Revolución obtiene su premisa desde esta interpretación, y no desde una reflexión directa sobre los hechos históricos o las necesidades sociales.

Fichte, antes de escribir sobre la Revolución Francesa, había tenido un altercado contra la autoridad. Al imponerle ésta la censura, había violado los derechos de un defensor sagrado de la palabra, como era él [GA. II, 2, 197]. Su ataque al poder fue furioso. Fruto de su violencia resultó el escrito *Sobre la Libertad de Pensar*. Su denuncia era elemental y sencilla: el rey se había extralimitado en sus funciones de manera aberrante. El sabio, Fichte, defendía la conciencia de su dignidad sagrada haciendo valer su pensar independiente y libre frente al poder corrupto establecido[4]. El sabio, afincado en las certezas de su conciencia, se convertía en un elemento intrínsecamente revolucionario. En este *pathos* individualista y pleno de certezas se mueven los escritos apologéticos de la Revolución Francesa. Pero, de hecho, lo que se defendía no era otra cosa que la conciencia de sacralidad e inviolabilidad del filósofo, heredero del sacerdote y el teólogo. En primer término quedaba su conciencia de ser un portador de convicción sagrada. Y así Fichte apostó por un individualismo que veía en la conciencia inviolable y libre del yo el último criterio de valor, de certeza y de bondad de las acciones. La conciencia moral, superior y condicionante de toda política, marcaba unos derechos inalienables y naturales al individuo moral consciente de sí. Estos derechos devaluaban las relaciones políticas a contratos que regulaban derechos alienables y secundarios. Ahora el hombre moral era superior y condicionante del ciudadano. Ése y no otro era el sentido de la tesis de la autonomía radical del yo, expuesta en su *Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa.*

Sin embargo, Fichte no se asustó por aquel entonces de las consecuencias de sus opiniones, aunque sus amigos se lo hicieron ver. Esa teoría contractualista, tan endeble como para exigir que el contrato político fuera roto unilateralmente por un solo individuo, si la certeza sagrada se lo dictaba, llevaba al callejón sin salida de la anarquía y del enfrentamiento civil. Era preciso buscar una dimensión social necesaria a toda libertad, conciencia y acción. Por lo

demás, la potencia absoluta del yo consciente de sí, dejada a la libre interpretación del individuo concreto y empírico, llevaba inevitablemente al Terror, como trasunto real de esa ruptura de los contratos y de la devaluación del mundo sensible frente a la convicción moral. Los sucesos de 1793 en París eran comprensibles como efecto histórico de este absolutismo del individuo seguro de la bondad divina de su convicción sagrada. Hegel lo describirá muy bien. Vamos a analizarlo ahora con más detalle.

1.3.5. El dudoso derecho de revolución

La irrupción de Fichte como escritor político fue tan escandalosa como la de dos años antes como teólogo. Como entonces, también ahora Fichte prefirió el anonimato, sin duda con más motivos: se trataba de contribuir a la reforma del juicio del público sobre la Revolución Francesa. ¿Mas por qué el juicio del público necesitaba reformarse? Sin duda porque ya habían aparecido los primeros escritos contra el formidable suceso: el de Rehberg (*Untersuchungen über die französische Revolution*), y el más antiguo de Burke (*Reflexions on the French Revolution*, de 1790), traducido pronto al alemán y guía de espíritus como Jacobi. Cierto que también se habían escrito análisis más refinados y ponderados como el del propio Humboldt, pero el ensayo de Fichte, esencialmente polémico, *parece* tener mucho más en cuenta a los censores que a los defensores: Fichte desea ante todo dejar constancia de la legitimidad de la revolución, apoyada en un derecho inalienable que tiene el hombre a la misma.

Fichte parte de una teoría de los derechos inalienables. Por lo tanto, el derecho de revolución se pretende justificar desde una dimensión inmanente al propio significado de la expresión "Yo". Con ella referimos al *"primer principio de espontaneidad"*. Una realidad espontánea es aquella que no necesita de otra para operar, para actuar. Este carácter independiente es la base para la caracterización de la libertad: su obra se pone en práctica por sí misma, desde la autodeterminación. Y desde ahí se sigue aquella dimensión del hombre que no se puede entregar a nadie más: su capacidad de iniciativa, su personalidad. La conclusión es una definición del valor y de la dignidad del hombre en estos términos: "No pertenecéis a nadie más que a vosotros mismos".

Pero si todo esto es así, ¿por qué estamos sometidos al Estado, al gobierno y a la tutela en que nos sitúa cualquier poder? Ésa era la pregunta de Fichte. ¿Qué cota de poder político puede soportar la dimensión moral absoluta del hombre? ¿Cómo justificarla? Cualquier poder que influya sobre la dimen-

sión de la estricta individualidad del yo debe legitimarse o justificarse, de tal manera que el propio hombre pueda aceptarlo. De lo que no cabe duda cuando se leen estos textos de Fichte es que la dimensión política del hombre no puede condicionar jamás su dimensión moral. Ésta, colocada en un nivel superior de valor, no podía verse afectada por los órdenes inferiores de la política. Con estas escuetas premisas, Fichte elaboró su argumento.

Todo aquello que es condición para la emergencia real y operativa del yo, de la personalidad, de la libertad, de la autonomía, *no puede ser objeto de renuncia por parte del hombre*, ya que justo ahí reside la esencia de la humanidad. Si podemos decir que el hombre está destinado a ser un yo, también puede reclamar como derecho inalienable todo aquello que condiciona este *status* de yo. Dichas condiciones no pueden jamás ser entregadas a otra persona, porque eso significaría dejar de ser yo, esclavizarnos en suma. Las condiciones del cumplimiento del deber moral son derechos superiores e inalienables. No pueden ser entregadas a otra persona sin que dejemos de ser libres. Lo que viene a decir esta teoría es que todo ser humano tiene el *derecho inalienable de ser yo*, libre, independiente, de poseer una personalidad, de ser racional, de cumplir el deber de la razón, de ser moral y digno.

Desde aquí surge una teoría política del contrato. *Una vez* que somos sujetos racionales, podemos entrar en un contrato con los demás individuos, renunciando a todas aquellas acciones que no condicionen nuestra propia dignidad, a cambio de que los demás renuncien también a ellas. Yo tengo derecho a ellas puesto que son acciones que vienen permitidas por mi dignidad de ser moral, son compatibles con el deber y no atentan ni destruyen mi individualidad. Pero aquí la noción de derecho es diferente. Son acciones que me están permitidas, aunque no ordenadas ni prohibidas por la ley moral. Pero también le están permitidas por eso a cualquier otro sujeto humano. De ahí que como posibilidades prácticas pueden ser alienadas o eliminadas, voluntaria y simultáneamente, por todos los individuos ya constituidos. Son los derechos alienables. El poder del Estado surge desde ese contrato sobre acciones permitidas. Mediante ese poder, el Estado obliga a un sujeto que ha roto unilateralmente el pacto a salir del cuerpo social o bien a cumplir su promesa contractual. No puede obligarlo a dejar de ser yo digno y responsable. Por ello se puede decir que el poder ejecutivo, el príncipe, recibe el monopolio de su fuerza desde los miembros contratantes, desde la sociedad y para la sociedad, y sólo respecto a las acciones permitidas por la ley moral.

Fichte se había centrado, en la obrita que escribió contra la censura, alrededor de un derecho inalienable peculiar: la libertad de pensar. La Ilustración,

tal y como era definida por Kant, se autocomprende como un derecho inalienable del hombre a cumplir con su destino: la conquista de una verdad que no reconoce ningún límite externo, salvo su propio despliegue heroico. "Por eso la investigación hasta el infinito es un derecho inalienable del hombre" [GA. I, 1, 183], concluyó Fichte. El acceso a la verdad era un derecho inalienable de todo hombre, y no podía estar sometido al poder ejecutivo del Estado. Y era un derecho inalienable porque, sin la verdad, el hombre no podía vivir moralmente, ni actuar libremente, ni comportarse de forma correspondiente a su personalidad moral.

Pasando por alto problemas muy profundos, Fichte aplicó estos mismos razonamientos a su reflexión sobre la Revolución Francesa. La pregunta que se planteó fue la siguiente: si el hombre tiene un derecho inalienable a ser yo, a ser sujeto, antes de la realización del contrato, ¿puede introducir entre las cláusulas del mismo una que signifique la anulación de su propia individualidad, de tal manera que ya nunca más pueda ser alterada su relación con el propio contrato? Parecía que el hombre mantenía su dignidad y personalidad tras el contrato, que no la entregaba, como había previsto Hobbes. ¿Y una revolución es acaso algo diferente de la revisión de un contrato previo? ¿Acaso puede introducir un contrato social la cláusula de que no puede ser alterado jamás, de que jamás sucederá una revolución? La bisoñez jurídica y política de Fichte –al confundir la pregunta por la alteración de la constitución con la pregunta por la necesidad de la revolución– es manifiesta. El derecho a la revolución pasó a ser un derecho inalienable, del mismo rango que el derecho a la libertad de pensar o de ciencia. El derecho a la revolución era elevado así a condición de que el hombre pueda ser moral, libre y autónomo.

Sin duda, Fichte quería decir que si un Estado jurídico no permite al hombre gozar de la condición de ejercer la Ilustración, si un Estado impide la elevación del hombre a ser moral y hace imposible el cumplimiento de los deberes racionales, entonces y *sólo entonces* el hombre tiene derecho a destruir dicho Estado mediante la revolución. Esto es lo que Fichte deseaba defender, un derecho a la resistencia activa contra la injusticia y la indignidad. Lo que de hecho acabó diciendo era una cosa radicalmente distinta.

Los planteamientos fundamentales del libro que analizamos, *Rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa,* se desprenden de esta confusión entre alteración de una constitución y *alteración revolucionaria de una constitución.* En primer término, se quiere garantizar la movilidad histórica de la constitución estatal. El fundamento para defender la movilidad de toda constitución estatal posible reside en el carácter infinito del destino de la razón.

Ésta progresa en el tiempo. De su progreso depende la elevación del hombre a ser libre. Luego forma parte de los derechos inalienables del hombre garantizar esta progresividad de la construcción racional del Estado. Se puede decir que la inmutabilidad de la constitución política contradice la progresividad del destino histórico de la razón. Se puede suponer que una constitución inmutable acabará siendo un obstáculo para el despliegue de la razón. El orden jurídico no puede ser una excepción. Sería un contrasentido, sin duda, afirmar a la vez la historicidad del hombre y la ahistoricidad de la constitución política[5].

Pero de la afirmación de la historicidad de toda constitución no se sigue la necesidad de la revolución. La historia podría permitir que las constituciones avancen de manera gradual, al mismo compás que los demás avances racionales. Fichte parece pensar, entonces, que la concesión del derecho de revolución significa una garantía frente a toda tentación política de cerrar la historia de la cultura humana. La necesidad de ese derecho se seguiría de la esencialidad de esa posibilidad. Que un Estado se considere definitivo y niegue todo progreso posterior, constituye para Fichte un peligro permanente en la historia. Por eso le parece sensato incluir una cláusula del derecho de revolución. Pero la cuestión fundamental surge con la aplicación de ese criterio a los casos concretos. Nuestro problema aparece a la hora de identificar las condiciones concretas que debería cumplir ese Estado, los medios concretos para realizar esa apertura histórica y la posibilidad de que se establezcan mecanismos para que el Estado evolucione sin necesidad de que se revolucione. Tampoco se valora la posibilidad o imposibilidad de regular jurídicamente ese derecho a la revolución, problema central desde los planteamientos kantianos. Por eso, el peligro de que el Estado juegue reactivamente frente a la Ilustración parece un argumento muy endeble a favor del derecho de revolución como derecho inalienable del yo moral. Pues, como todo derecho inalienable, éste se entregaría al criterio de la individualidad, sin ninguna instancia superior, sin ningún criterio objetivo de uso concreto, sin ninguna referencia a las condiciones históricas en que se podría reconocer la necesidad de su uso.

El caso es que, para Fichte, declarar la historicidad de unos contenidos jurídicos concretos significa para él *inevitablemente* la revisión del contrato. Como dice en un texto muy importante: "La cláusula que declarase inmutable el contrato social estaría en contradicción flagrante con el espíritu de la humanidad. Decir: prometo no cambiar nada o no dejar cambiar nada en esta constitución, significa: prometo no ser un hombre y no tolerar que alguien lo sea. Me contento con permanecer en el rango de animal inteligente. Me obli-

go y obligo a todos los demás a permanecer en el grado de cultura al que hemos llegado" [GA. I, 1, 254]. Pero, ¿qué tiene que ver el derecho de revolución con el compromiso de cambiar progresivamente cualquiera de las máximas o leyes de una constitución? ¿Qué tiene que ver no pararse en el grado puntual de cultura conseguido, con el derecho a la revolución, que no contempla consideración ulterior de si aquello que se revoluciona es una genuina constitución que puede propiciar el progreso o una pseudoconstitución paralizante?

La simpatía con la Revolución Francesa tenía que producir la repulsa de la doctrina de Fichte entre los círculos de poder. La posición extrema de sus ideas tenía que enajenar a Fichte, a su vez, la simpatía de los verdaderos revolucionarios. La defensa del derecho de revolución en su obra sólo aparentemente servía al proyecto revolucionario. Por eso fue preciso denunciar esta paradoja: el amigo de la revolución se convertía en su enemigo. Ver así las cosas fue mérito de Jens Bagessen, el mismo danés jacobino, masón, amigo de los agentes franceses en Alemania[6] y del kantiano Reinhold, que coincidió con Fichte en su época de Zúrich, cuando Fichte redactaba sus escritos anónimos y dictaba sus conferencias especulativas. Los diarios y las cartas de este hombre a sus amigos masones[7] son el mejor testimonio de cómo los auténticamente comprometidos con la revolución la interpretaban más en términos kantianos que fichteanos.

En septiembre del 93, la obra de Fichte era recibida con expectación[8] en los círculos cercanos a la masonería, valorándose como un escrito atrevido, sin duda más atrevido que todo lo publicado en Europa hasta el momento, como defensa de la Revolución Francesa. En estos círculos se contempla con simpatía, incluyendo en ellos al pedagogo Pestalozzi y al representante oficial del kantismo, Reinhold, quien reconoce delante de Bagessen y Herbert que el libro de Fichte es "lo mejor que conozco sobre derecho natural". Pero Bagessen era sin duda un espíritu curioso. El caso es que, en el fragor de la relación plenamente amistosa con Fichte, la anotación inicial con que saluda al Anónimo es muy escueta: *"Sobre todos los puntos de acuerdo"*. Podemos afirmar con seguridad que estas anotaciones reflejan conversaciones concretas de Fichte con Bagessen en Zúrich, no la lectura del libro. La cercanía de ambos hombres es intensa: el danés considera a Fichte como el espíritu más celestial que conoce, lo que no sabemos si es una alabanza. En todo caso se declara su amigo inseparable.

En enero de 1794, sin embargo, el receloso Reinhold empieza a marcar las distancias entre Fichte y Kant y discute el punto fundamental de la tesis de Fichte; a saber: que pueda existir un ámbito de mera moralidad independien-

te del carácter sensible del hombre. Para Reinhold no hay moralidad separada, sino siempre aplicada a un mundo de fenómenos, dependiente de la sensibilidad, ya sea como inclinación o como apetito. No es pensable la ley moral, entonces, sin una condición sensible, sin un juicio por el que la razón se somete a condiciones que ella misma no puede ofrecer ni determinar. Esta capacidad la llama Reinhold *prudencia ética*. Las condiciones sensibles y necesarias de aplicación de la ley moral pueden conformar una situación donde la misma naturaleza sensible del hombre impida recurrir a la ley moral. Así, por ejemplo, "no debes matar" es un máxima general que puede tener excepciones y la inteligencia moral consiste en decidir cuándo esa no-aplicación puede producirse y es prudente. Las consecuencias de esta tesis para el problema de la revolución eran transparentes a poco que se reflexionara sobre ello: construir un Estado es un deber moral para el hombre; pero la naturaleza de un Estado concreto puede condicionar de tal forma el cumplimiento de esta ley moral que el hombre incluso puede rechazar dicho Estado mediante la apelación a la revolución. Pero si la decisión revolucionaria es propia del individuo, entonces no se ve con claridad la emergencia del nuevo Estado, sino sólo la destrucción del anterior. La sabiduría ética es un especial talento para moverse a través de los hechos concretos, no una aplicación mecánica de reglas muertas. Reinhold consecuentemente concluye: "Soy de la opinión de Kant y no de la opinión de Fichte: que en el Estado no se tiene el derecho de coacción frente a la autoridad. La renuncia a este derecho tiene que ser recogida necesariamente en el contrato civil en interés del mantenimiento del Estado".

Y sin embargo, esto no era todo. Además de comprender que no se puede hablar en abstracto de la revolución, Reinhold penetra en la posición última que sostiene esta forma de hablar: para Fichte no hay necesidad de concretar el discurso sobre la revolución porque, respecto de ella, la última instancia la tiene la inmediatez de la conciencia del yo responsable ante sí mismo. Para él, el Estado es algo secundario, dada la esencia espiritual del hombre, existente al margen del tiempo, de la historia y de la sensibilidad. Por eso Reinhold continúa: "Más lejos estoy de Fichte en la proposición siguiente: que puede rescindirse un contrato incluso por la voluntad de uno solo de los contratantes; pues mi libertad, tan pronto como participo en el contrato, no sólo está obligada a sí misma, sino también a la libertad de los otros, a los que ataco cuando unilateralmente suprimo un contrato que sólo había surgido de una manera bilateral". Pero si el contrato era denunciado por muchos, lo que pasaba más bien era que se reformaba y, de esta manera, se sustituía por otro nuevo.

Reinhold naturalmente se atreve a suponer que Bagessen comparte sus críticas. Y parece indudable que esta carta decidió a Bagessen a una lectura atenta del escrito. En su diario, ya en Berna, donde acaba de entrar en contacto con Gorani, con Herbert, Erhard y otros progresistas, se puede encontrar algo más que la reseña de una conversación epistolar. La palabra que precede el informe es: "Gelesen", "leído". Bagessen, desconfiando de la simpatía inicial provocada por el acuerdo verbal en los grandes planteamientos, se introduce de veras en la teoría de Fichte. Acepta la legitimidad de un discurso filosófico sobre la revolución guiada por "principios prácticos a priori". La introducción del escrito es por eso la pieza más valorada de la obra de Fichte. Pero las demás partes son duramente criticadas. Ante todo un detalle: la legitimidad del discurso abstracto y a priori sobre las revoluciones no puede implicar jamás la legitimación de una revolución efectiva. Tampoco la Revolución Francesa puede legitimarse de esta manera. Podemos presumir la influencia de la carta de Reinhold: para los casos concretos debe apelarse a esa "prudencia ética" que establece cuándo se presenta una excepción a la aplicación del imperativo de mantener un contrato.

Pero Bagessen desarrolla estos planteamientos desde la afilada inteligencia que proporciona un claro compromiso. Ante todo una consecuencia de lo dicho: Fichte no parece –desde su individualismo es obvio que no puede– apostar por una propuesta democrática. No define el derecho de revolución como derecho del pueblo, ni concede el derecho de revolución como algo que corresponde al hombre en su dimensión de ser social, ya en el Estado, sino al hombre racional aislado; no habla del ciudadano, sino del hombre *qua* hombre. Así que al proponer ese derecho de rebelión basado en el propio carácter espiritual de hombre, cuyo único fin final es la autonomía de su yo, al proponer la rebelión como un derecho que se debe hacer valer cuando peligre su salvación personal espiritual, Fichte *de facto* no concede ningún deber para con la sociedad, tal que limite aquel derecho. Un hombre puede rebelarse contra el Estado cuando se lo dicte su conciencia espiritual, cuando quiera salvar su yo espiritual. La conclusión es obvia para Bagessen: Fichte "no acepta de hecho ningún Estado", no comprende que la actuación dentro de un Estado no es meramente algo permitido por la ley moral, sino impuesta por ella en sentido kantiano, como deber. La teoría revolucionaria consistía en mantener que la razón, la ley moral, imponía como deber el contrato estatal. Realizar este deber tenía carácter revolucionario por la naturaleza del Estado anterior, no por sí mismo. Fichte, al dejar el contrato a la libre permisividad del individuo, en tanto posibilidad que sólo puede ser decidida por la convicción ulteriormente incontrolada, "en el fondo priva de significado al contrato".

Bagessen es firmemente consciente de que, desde esta apelación al individuo, se demuestra el derecho a una revolución en general, a cualquier revolución, y con esto también de la Revolución Francesa. Pero lo que a Fichte parece una conclusión lógica, a Bagessen le parece un exceso, que no implica un juicio de sabiduría o de prudencia acerca de la revolución en concreto. Si se dice que en principio, y de una manera a priori, una revolución es legítima si se hace por la libertad del yo, con esa demostración general no se ha dicho nada respecto de sucesos históricos. Si se dice que todas las revoluciones están legitimadas, se dice demasiado. Aceptado el derecho de revolución en teoría, por la vía del contrato social y no por la decisión individual, queda por saber cuándo y cómo ese derecho estaría bien usado en la práctica. Y sobre todo queda por establecer a qué sujeto corresponde ese derecho. Se requiere entonces un juicio histórico, pero también una discusión filosófica acerca del sujeto revolucionario. Lo que resultaba claro es que no lo era el yo moral. La ley moral ordena actuar de tal manera que la máxima de la voluntad pueda valer como principio de legislación universal. Lo que esto implica es que se actúe evitando el momento en que yo me proclamo individuo que no tiene en cuenta otra cosa que mi yo, que no aprecia cuál puede ser la voluntad universal y la traducción democrática de ésta: la mayoría. Si la razón personal y espiritual impone esta conducta insolidaria, que hace peligrar todo contrato, entonces no puede concordar con la ley moral. El planteamiento de Fichte está atravesado de un individualismo moral que no es kantiano.

La conclusión de Bagessen es sencilla: "Una tal teoría de la revolución no se ha expuesto jamás en un club jacobino: pues el principio de una revolución universal lleva al mundo entero a la destrucción de toda sociedad humana". Esto es una consecuencia inmoral, contraria al deber. Por tanto, desde el punto de vista kantiano, ninguna individualidad tiene el derecho a la revolución, porque lo prohibe la ley moral: el derecho individual a hacer una revolución en un Estado contractual choca con el deber de consolidar la sociedad política. El hecho de la revolución sólo puede ser visto con simpatía cuando un pueblo se levanta contra un régimen que "persigue la esclavitud de todos y la libertad de unos pocos"; esto es, contra un régimen que no puede entenderse como Estado contractual. Pero entonces, en teoría kantiana, más que una revolución, se trata de la manifestación entera del pueblo que, ejerciendo su contrato implícito, resiste alzado en armas a un poder ejecutivo ilegítimo. En un estado contractual real es incomprensible esta degeneración del poder y, por tanto, es incomprensible la revolución como derecho. En cualquier caso, las conclusiones de Bagessen son muy próximas a las kantianas. Las traduciré por extenso para acabar este punto y este capítulo:

> Cualquier revolución popular no es legítima ni ilegítima, ni conforme al deber ni contraria al deber: es un hecho natural necesario o no. El juicio acerca de una revolución dada no concierne a la existencia de una revolución dada: sino a su cómo. Atacar su existencia es lo mismo que atacar la providencia, la naturaleza, que juzgar a Dios (a la naturaleza) y reprobar al creador (y a la creación) con desconocimiento. Su cómo se juzga en los medios. Y esto exige en verdad conocimiento completo de las personas. Este conocimiento completo es imposible. No lo reúne ningún hombre. El juicio más correcto sobre la moralidad de la Revolución Francesa queda, según esto, suspendido. Pero donde el hombre suspende su juicio –teórico– (donde no puede conocer nada), él *cree*. Cualquier hombre racional cree que la Revolución Francesa es útil o nociva. Esta creencia depende de su religión, de su creencia en Dios. Quien tiene la verdadera religión, cree consecuentemente que la Revolución es la curación del mundo.

Desde estas conclusiones, Bagessen escribe con pena a Reinhold: "¿Cómo es posible que el autor de la *Crítica de toda Revelación* haya escrito este libro?" [carta del 8 de junio de 1794]. Su último lamento es muy explícito: "Oh, mi Reinhold. A dónde nos llevará la mera especulación, el afán de sistema, la obsesión por la novedad y la inmortalidad, el oficio de publicista, el salvaje ímpetu de semental, el Genio. Éste es el fruto de una prisa excesiva por escribir y publicar". Con ello, el sutil danés había descubierto por debajo de las aparentes invocaciones a la razón kantiana, la clara ascendencia del problema del genio en Fichte, la herencia más precisa del *Sturm*.

Notas

[1] cf. su trabajo sobre este tema de *Las Meditaciones privadas sobre la filosofía elemental de Fichte* en *Archives de Philosophie*, 34, 1971, pp. 51-79.

[2] No sólo ciertamente la terminología, también el proyecto general de Maimon es paralelo al de Fichte. Ante todo, Maimon quería "deducir el Origen [*Ursprung*] de las proposiciones sintéticas desde la imperfección de nuestro conocimiento". *Versuch über die tranzendentalphilosophie*, Berlín, 1790, bei Ch. F. Voß und Sohn, en *Werke, II*, ed. V. Verra, Olms, Hildesheim, 1965, p. 9. Este proyecto era paralelo al de deducir las proposiciones de Reinhold desde su fundamento último. Por lo demás, Maimon anticipa el círculo de la conciencia. Este origen último más profundo que la conciencia, y que permite deducir la propia conciencia, se coloca en la capacidad del pensar, en la acción propia de la subjetividad. "La conciencia se

origina por una actividad de la capacidad de pensar. [...] Cuando digo: yo soy consciente de algo, no entiendo por este algo aquello que es externo a la conciencia, lo que sería contradictorio, sino meramente la forma determinada de conciencia, esto es, la acción misma" (*Versuch*, p. 29). Pero lo más relevante es la ruptura de la lógica de Reinhold, al rechazar el concepto mismo de representación. "La palabra representación [*Vostellung*], usada para la conciencia originaria, conduce a errores, pues de hecho en ella no hay representación alguna, esto es, un mero hacer presente lo que está presente, sino que es mucho más *Dartellung*, presentación, esto es, presentar como existiendo lo que ante no existía" (*Versuch*, p. 30). El que se represente algo depende por tanto de la acción de la subjetividad que presenta algo. El que esto presente se reconozca como objeto se debe ante todo a que no somos absolutamente conscientes de nuestra acción, a que nuestra capacidad de reflexión es limitada, a que nuestro espíritu es finito. Esto es, porque en su reflexión sólo funciona con un cierto diferencial de conciencia (*op. cit.*, p. 31-32). Ésta es la forma en que la sensibilidad considera al objeto. Pero de hecho, "el entendimiento no puede pensar ningún objeto como originado, sino como originándose" (*op. cit.*, p. 34). Por tanto, la subjetividad humana es una fuerza de presentación, pero dotada de una capacidad finita de reflexión. Naturalmente, aquélla es la función de la imaginación. Fichte cita a Maimón en este contexto: "Como hace Maimon magníficamente. Tambien sensación e intuición teórica son algo meramente subjetivo, respecto a ellas el yo se comporta de forma meramente pasiva, pero por el contrario respecto a las sensaciones estéticas se comporta activamente. Aquí la analogía es siempre correcta. Pero, ¿cómo llego en esta parte a transitar desde el yo a la presentación, al esfuerzo, y cómo llegué en la parte anterior a la realidad?" (Ak. II, 3, 264; cf. 89). Un detalle a tener en cuenta para la relación entre Maimon y Fichte, y que puede haberse escapado al editor de la Academia, es que la obra de Maimon que tiene influencia sobre Fichte, aquí en las *Meditationen*, no puede ser el *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, editada en 1794. Para este asunto cf. Moiso, *op. cit.*, pp. 54 y ss. El libro que influyó realmente sobre Fichte fue el *Versuch über die Tranzendentalphilosophie*, de 1790, tal y como lo hemos visto. De hecho, todavía en el *Vorrede* de la *Grundlage*, en 1794, cita a Maimon en este sentido (Ak. I, 2, 109). Sobre Maimon, en castellano, puede verse la aportación de Faustino Oncina al colectivo *Kant después de Kant*, en Ed. Tecnos, Madrid, 1990.

[3] Baggesen, *Briefweschsel*, I, 335-337, carta del * de junio 1794 a Reinhold, en *Fichte im Gespräch, I*, p. 117.

[4] cf. para todo esto la introducción de Faustino Oncina a su edición de *Sobre la Libertad de Pensar*. Ed. Tecnos, Madrid, 1985.

[5] cf. GA. I, 1, 240-241.

[6] El principal de estos agentes era Giuseppe Gorani (1744-1819), agente secreto del gobierno francés en Ginebra, huido a Zúrich, antimonárquico convencido, también amigo de Fichte. No hay que decir que Fichte subjetivamente cree estar inter-

pretando bien la Revolución, creencia que le permitirá hacer planes para que la República le nombre ciudadano francés (naturalmente con una pensión vitalicia). También resulta obvio que, para la opinión pública y para los círculos conservadores, Fichte es un agente jacobino. Así lo publicaban diferentes anónimos, el más importante de los cuales es el de la revista *Eudämonia*, de 1796, n.º 2, pp. 30-48. Para todo esto, cf. Droz, J., *Les anti-jacobiens en Allemagne (Autour de la revue Eudämonia)*, Artemis Verlag, München, 1983, y *Fichte im Gespräch*, T. I, p. 181.

[7] Publicadas en *Fichte im Gespräch*, T. I. Ésta es una magnífica colección de documentos de todo tipo, de extraordinaria importancia para el estudio de Fichte. Está editada por Erich Fuchs, en colaboración con R. Lauth y W. Scchieche, cinco volúmenes Ed. Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1978.

[8] cf. Bagessen, *Briefweschel*, I, 297, en *Fichte im Gespräch I*, p. 55.

2
La cima del idealismo fichteano: el sistema de Jena (1795-1800)

Si hemos dedicado tanta atención a este Fichte entre 1792 y 1794 es por una razón: hemos querido presentar el proceso de formación de Fichte en el ambiente de su época. Como vemos, se trata de un camino de estudioso, que analiza los libros de su época y que persigue algunas ideas de forma casi obsesiva. Fichte, por el contrario, vivió este proceso como la formación de una filosofía que habría de salvar al género humano de su lamentable estado de corrupción. El hecho de que estuviera en condiciones de dar una solución a los problemas especulativos y políticos de su época, y que pudiera hacerlo a partir del mismo principio, el de la libertad de la subjetividad humana, debió de sumirle en un estado de agitación y de pasionalidad que se refleja muy bien en las conferencias de Zúrich, antes de salir para Jena. Allí vimos cómo Fichte, protagonizando ciertos ritos masones, se había autopresentado como el nuevo sacerdote de la razón, el nuevo portador de la Ilustración, esta vez en la forma platónica del que porta la luz más pura. Hemos visto que Bagessen expresó profundas cautelas contra su fanatismo. Que un espía del gobierno jacobino francés tuviese más sensatez que el fundador del idealismo es un hecho a tener en cuenta.

El caso es que Fichte creyó llegado su momento. En el otoño de 1794 tenía que comenzar sus lecciones en Jena, pues Reinhold, abandonando la simbólica cátedra de la filosofía crítica, se había marchado a Kiel, que no era famosa por nada, pero que le ofrecía un mejor sueldo. Las autoridades no encontraron a nadie mejor que a Fichte, ya reconocido como el autor de la *Crítica de toda revelación*. El nuevo catedrático se comprometió a dar lecciones priva-

das –que eran las que se cobraban– y lecciones públicas –que eran abiertas al estamento universitario–. Para ir acostumbrando a los alumnos a su nuevo sistema, editó antes de octubre de 1794 un folleto que se llamaba *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*. Era una especie de introducción a ese sistema que poco a poco debía desplegar en la famosa ciudad. Luego, conforme fue dando las clases teóricas, fue editando en cuadernos el primer gran libro del idealismo alemán: *Fundamento de la doctrina de la ciencia completa*. Su idea era desplegar una nueva filosofia, coherente y compacta, a partir de este libro de fundamentación.

El libro fundacional, como Fichte había previsto, era el más difícil que veían los ojos de un filósofo desde los tiempos de Proclo o del *Parménides* platónico. En realidad, todo él estaba atravesado de una complacencia narcisista que todavía espantó a Schopenhauer cuando, muchos años después, pudo escuchar a su autor. Todo lo que parece salir de la boca de Fichte es la razón, no por el hecho de que sea razonable, meditado, ponderado, sino por el hecho de que la boca que lo pronuncia es la del verdadero filósofo. En realidad, nuestro hombre improvisaba sus clases, pero jamás se equivocó en una razonamiento. Su idea era que quien se concentrara lo suficiente y hablara con perfecta autoconciencia de lo que decía, no podía errar. La pretensión, desde luego, es un tanto excéntrica. Sin embargo, no quiero decir que no subyazca un profundo sentido al discurso de Fichte. En realidad es al revés: justo porque posee un sentido profundo, Fichte puede perderse a veces en divagaciones. Siempre acaba volviendo al punto central, que desde luego es significativo. Ahora debemos exponer este punto central que encerraba una cierta cosmovisión en la que se daban la mano la metafísica, la filosofía de la historia y la filosofía práctica, social y política. Todos estos temas, unidos por una coherencia indudable, constituyen el sistema de Jena, el más completo aporte de Fichte a la filosofía.

2.1. Los fundamentos del sistema

2.1.1. Historia pragmática del espíritu humano

Los esfuerzos de Fichte, en este sentido, experimentaron avances formidables en los pocos meses que separan septiembre de 1794 del verano de 1795. Hoy ya sabemos que la *Doctrina de la Ciencia*, en su versión de 1794-1795, procede directamente de las *Meditaciones privadas*, cuya segunda parte, *Filo-*

sofía práctica, cumplía el proyecto central de Fichte: vincular la filosofía teórica con los problemas de la praxis moral y política. Francesco Moiso, en su estudio de esta parte de la producción fichteana, nos ha mostrado el origen de categorías centrales de la parte práctica de la *Grundlage* a partir de esa profunda reflexión sobre la obra de Reinhold que se lleva a cabo en estos borradores. De esta manera, se puede decir que Fichte realiza, en el año 1794, un extraordinario esfuerzo para unificar todos sus intereses. Todos ellos debían obtener su fundamento especulativo en la obra con la que iba a iniciar su enseñanza en Jena. Pero este mismo hecho, la poca duración del tiempo en que se produce la síntesis, así como las circunstancias externas que le presionaron a forzar el *ritmo* de su reflexión, quizás reclaman la conclusión de que la *Grundlage* no pudo ser la expresión definitiva del sistema o, en todo caso, no la deseada por el autor. Sin que se pueda catalogar de escrito de circunstancias, se puede afirmar que *El fundamento de la doctrina de la ciencia completa* de 1794-1795 es un escrito prematuro.

Situados en el curso de la evolución fichteana, ya aludido en el capítulo 1, podemos juzgar la *Grundlage* como un resultado natural de sus intentos por superar el estado de la filosofía de la época, caracterizado por antinomias muy profundas. En este sentido, la obra es un cristalizado explosivo que, como siempre sucede, hunde sus raíces en una profunda experiencia filosófica, mantenida con una tensión vital rara vez igualada en la historia de la filosofía. Los pilares de esa superación eran en parte heredados y en parte originales. De entre los primeros podemos recordar la necesidad de distinguir entre el espíritu y la letra del kantismo, la necesidad de elevar la filosofía kantiana a ciencia estricta mediante el establecimiento de un principio absolutamente incondicionado; la disputa sobre el *estatuto ontológico* de este primer principio y su relación con la sustancia spinoziana, la consideración de la *Crítica de la razón pura* como un mero tratado metodológico o propedéutico, el valor de la lógica como hilo conductor de la investigación –presupuesto común a Kant y a Schulze–, etc. Todos estos detalles se pueden encontrar, juntos o separados, en la obra de Reinhold, de Maimon, de Jacobi, etc. Con la brevedad que caracteriza a esta obra, ya han sido expuestos.

Pero hay dos detalles concretos que juzgo muy importantes. Ellos permitieron a Fichte enlazar con la metafísica leibniziana y elevar su edificio especulativo hasta alturas desconocidas para sus contemporáneos. Primero: la necesidad de establecer con claridad la *fundamentación* común del mundo sensible e inteligible, de la naturaleza y de la moralidad, de la libertad y de la necesidad, superando así la doctrina kantiana del Bien Supremo, la de los Postula-

dos de la razón práctica y la propia teoría de la teleología subjetiva de la *Crítica del Juicio*. Esta necesidad obedecía a las urgencias por superar el problema del determinismo y garantizar las dimensiones de la acción libre en el mundo, tal y como lo exigía la renovación de la conciencia cristiana, que Fichte había ensayado en los escritos de 1792. Este planteamiento especulativo, por cuanto reclamaba un principio absoluto incondicionado, poseía una dimensión existencial sentida por toda la época: restablecer la unidad del hombre, su verdadera esencia. El segundo pilar puede exponerse como sigue: Fichte descubrió que el principio incondicionado no podía buscarse en el yo finito de la filosofía teórica o en la conciencia de Reinhold, ni en el ser sustancial de Spinoza, ni en el Dios personal de Jacobi, sino en el yo absoluto de la libertad y del pensar. De esta forma, Fichte supo dotar de relevancia metafísica el principio de la subjetividad, que hasta el momento sólo poseía una relevancia transcendental. Esta novedad se puede resumir fácilmente en esta frase: el yo absoluto es "fundamento supremo y la primera condición de todo ser y de toda conciencia [höchste Grund und das erste Bedingung alles *Sein* und alles *Bewußtsein*]". Esta sencilla frase de la ***nova methodo***, una versión de la Doctrina de la ciencia escrita hacia 1797, tiene su parangón en la *Grundlage* con una pequeña diferencia fundamental: allí donde la ***nova methodo*** dice *Sein*, la *Grundlage* dice *Leben* [nm. 51]. La frase dice literalmente: "Según esto, debe, tan cierto como que es un yo, tener en sí mismo el principio de la vida y de la conciencia" [W. I, 274].

En todo caso, quedaba clara la tarea que Fichte debía resolver con la *Grundlage*. En suma, se trataba de ofrecer a la época la filosofía científica que Kant había prometido. Así resultó inevitable proponer un sistema especulativo como clave de una teoría del conocimiento y de la acción propia de la modernidad. Se fundaban así las reconstrucciones de la existencia humana como totalidad. Además, era preciso que ese sistema tuviera una orientación: mostrar ante la conciencia filosófica las acciones subjetivas que avanzan desde la libertad originaria e inconsciente del yo absoluto, a la libertad autoconsciente del yo moral. La problemática especulativa propiamente dicha se presentaba de forma diáfana: deducir la estructura del yo finito, del hombre, dar cuenta de sus descarríos y contradicciones históricas (acciones inconscientes), tanto como de sus posibilidades de reconciliación (mediante acciones conscientes y libremente asumidas). A esta deducción Fichte la llamó, en el *Concepto de la Doctrina de la Ciencia* y en la *Grundlage*, historia pragmática del espíritu humano. La estructura de esta historia se puede describir con precisión: se trata de una serie de acciones que, *supuesto* el primer principio, se deben producir en la conciencia del filósofo hasta mos-

trar la trama completa de categorías en la que el espíritu finito se reconoce y se reconcilia con el absoluto y consigo mismo. Tal historia pragmática del espíritu humano sería la expresión más genuina del sistema. Una vez lograda, el hombre sería una realidad autoconsciente. El punto de partida en el yo absoluto garantizaba el sujeto capaz de establecer la unidad sustancial de ese sistema y del hombre [W. I, 295]. Ambas cosas, sistema y existencia humana plena, se daban ahora la mano de forma inseparable.

Éstas son las premisas que permiten decir a Fichte: "Nosotros no somos los legisladores del espíritu humano, sino sus historiadores; evidentemente no periodistas, sino historiadores pragmáticos" [*Concepto*, §7]. La misma opinión se expresará en la *Grundlage* [W. I, 222]. Con ello, el destino de la filosofía especulativa pasaba también por una aguda previsión de sus desarrollos ulteriores en Hegel: debía ofrecer una fenomenología del espíritu humano, de la que al mismo tiempo pudiera decirse con claridad que se trataba de la verdadera historia de la filosofía [*Concepto,* §7].

Lo común a toda esta serie de acciones transcendentales, transparentes a la autoconciencia filosófica, consistía en la relación recíproca entre el yo y el no-yo constitutiva de la finitud del espíritu humano. Antes de este dualismo sólo está la acción originaria del yo que pone a la vez a sí mismo y la realidad, el ser o la vida y la conciencia. Fichte invoca aquí la capacidad de la imaginación trascendental, una capacidad formadora, pero inconsciente, dotada de una necesidad sin reglas que es también libertad. La reflexión sobre esta acción originaria permite distinguir entre sujeto y objeto, acción y hecho, energía y obra, yo y no-yo. Este dualismo permite deducir todas las categorías con las que el espíritu finito se enfrenta a la realidad. Con ello se da la base dualista que recorre todo el pensamiento kantiano, que ahora se reconstruye sin la escisión analítica de las tres *Críticas*. Así, Fichte identifica la capacidad que permite internamente ese mismo dualismo: la reflexión. Esta capacidad de la reflexión, que domina toda la historia pragmática del espíritu humano, es la acción más precisa de la libertad finita. En tanto que identifica las formas categoriales de relación entre el yo y el no-yo, la reflexión es transcendental. Aquí naturalmente no hay distancia con los planteamientos críticos. El resultado de la reflexión sobre este sistema de relaciones entre el yo y el no-yo es la lógica. Con ello también tenemos otra equivalencia que Hegel destacará: la historia pragmática del espíritu humano no sólo es historia de la filosofía, sino también ciencia de la lógica.

Sin embargo, para ser todo esto, la filosofía de Fichte, la Doctrina de la Ciencia, debía ser algo más. Pues todo este sistema categorial dependía, cier-

tamente, del momento sintético kantiano, del principio de relación recíproca entre el yo y el no-yo, espontaneidad y receptividad, subjetividad y objetividad. Sólo aquí había finitud, reflexión, deducción y autoconciencia; vale decir: criticismo. Este territorio constituía la historia de la autoconciencia. Y sin embargo, el principio del sistema debía ser algo absolutamente incondicionado, que en su unicidad no podía incoporar este momento de relación recíproca ni de reflexión. Mediante este principio, Fichte deseaba clausurar y completar toda la filosofía fundacionalista inagurada por Descartes. Como es sabido, esta teoría fundacionalista apuntaba siempre a la construcción de una teoría de la verdad como certeza. En esta senda se mueve también Fichte. La reflexión podía ser la potencia central para llevar algo a fenómeno sabido, pero no la potencia por la que dotar a este fenómeno de la dimensión ontológica de ser. La historia de la conciencia, alentada por la reflexión, debía apuntar a algo más si quería ser también una teoría de la verdad, de la relación interna entre el ser y la conciencia. Debemos aceptar que esta exigencia requería limitar el papel de la reflexión como garantía constitutiva de la verdad. Y a su vez, requería limitar la potencia de la autoconciencia. Para garantizar la relación interna entre el ser y la conciencia se debía proponer, previa a toda historia de la conciencia, alguna *Urgeschichte* que, como mantiene Janke, diese el contenido a la reflexión y situase los límites de la reflexión y de la autoconciencia. Este elemento, que ya hemos invocado, no puede ser otro que la *Tathandlung*, la acción originaria, la autoposición del yo absoluto metahistórico como fundamento del ser y de la conciencia a la vez. Para que este elemento cumpliese sus funciones, debía incorporar una teoría del ser y de su inevitable destino de aparecer a la conciencia, de ser fenómeno. La reconstrucción de la filosofía transcendental kantiana exigía por tanto una nueva metafísica.

2.1.2. *¿Existe una dimensión metafísica de la* Grundlage*?*

Fichte no expuso con toda claridad en la *Grundlage* esta problemática metafísica. Ni explicitó la relación entre las dos intancias del sistema: su yo incondicionado y el yo dotado de autoconciencia moral. Ni ordenó la dos tareas: la metafísica y la filosofía transcendental. Sus comentaristas tampoco. A pesar de todo, la *Grundlage* responde a la pregunta: ¿qué debe ser lo absoluto para devenir fenómeno? ¿Qué debe ser lo absoluto para devenir realidad finita con exigencias morales? ¿Qué debe ser el yo absoluto para devenir yo finito en relación recíproca con el no-yo? ¿Qué debe ser el fundamento último del ser para

devenir conciencia? ¿Qué debemos poner en el lugar de la vieja cosa en sí, que no es conciencia ni puede devenir conciencia, ni puede por tanto explicar el sentido moral del yo finito? Todas estas preguntas tenían una respuesta de la que depende toda la filosofía del siglo XIX: lo absoluto debe ser yo. Pero Fichte pensaba con igual claridad: este yo originario debe ser vida absoluta simplemente inconsciente.

Que Fichte no formulara estas preguntas en la *Grundlage* no quiere decir que su filosofía se hiciera de espaldas a ellas. Estas preguntas, junto con sus respuestas, están implícitas en la obra de 1794-1795. En todo caso, debemos anticipar que también en la *Grundlage* el yo finito se puede entender como una imagen del yo absoluto. Como tal, el yo finito posee una estructura común de libertad (autodeterminación y capacidad de reflexión) y una dependencia existencial del yo absoluto o vida. Esta doble consideración de semejanza estructural y de dependencia existencial aparece ordenada en la *Grundlage* no bajo el concepto de *fenómeno*, como José Manzana lo ha estudiado en el último Fichte. En la obra de 1794 aparece antes bien el concepto de *exposición*, de más claro origen maimónico y que ya aparecía en *Meditaciones privadas*. El yo absoluto se expone en el yo finito.

Para obtener un significado preciso de este concepto debemos profundizar en la comprensión del yo absoluto como vida, tal y como vimos anteriormente. De esta forma, en el yo finito, con todas sus manifestaciones vitales, se produciría una presentación de la vida absoluta –*Darstellung des Lebens*–, clave para interpretar los sentimientos de fuerza y de esfuerzo –*Streben*– propios de toda vida finita [*Grundlage*, §5 y §8]. Para la *Grundlage*, el yo absoluto como principio del ser quiere decir también principio de vida. Así se ponen de manifiesto estructuras especulativas muy profundas y se tienden ciertos puentes sobre el último Fichte. Pero así vemos, también, cómo la filosofía transcendental kantiana se introduce en el contexto especulativo procedente del *Sturm*.

Esta interpretación no sólo es viable por razones internas. Hay un argumento adicional. Fichte usa la terminología metafísica de la tradición leibniziana, sobre todo la que hace referencia al ser como *vis*, *energeia*, etc. Esta terminología finalmente se vinculó con la comprensión kantiana del ser como poner [*Setzen*] y con la noción escolástica de *omnitudo realitatis*. De aquí resultó un proceso de transferencias decisivo: la identificación de la noción de *energeia* o *vis* como vida y la comprensión de ésta como ser sólo podían establecerse, kantianamente hablando, como autoposición [*Selbstsetzung*], comprendida ésta, a su vez, como *omnitudo activitate*. Esta vida, autoposición, actividad,

se manifiesta o expone en la vida del yo finito, y ante todo en lo más propio de la vida finita, en el impulso –*Triebe*–. Y justo porque procede de esta *omnitudo* del yo absoluto, se refleja en el hombre como conciencia de unidad existencial.

Fichte va más allá de Kant en este contexto. Pues en efecto, el problema del ser no se podía quedar donde lo había dejado Kant. Éste había establecido dos tesis: que el ser es ponerse –*sich setzen*–, y que este ponerse, en el que consiste el *ser* de la cosa, es también ser ahí, existir, contraposición, objeto; es decir, ser para nosotros, fenómeno. Kant no había vinculado teóricamente estas dos dimensiones. Que el ser también sea fenómeno es un misterio en Kant, y se mantiene oculto tras el hecho de que hay hombres, objetos y conciencia. En su sistema no se podía mostrar la necesidad por la que el ser, el *setzen*, debe llegar a manifestarse, convertirse en fenómeno y ser objeto del saber. Esta falta de relación entre fenómeno y ser era la fisura mostrada por Enesidemo, pues de hecho hace imposible una teoría de la verdad en sentido tradicional. Fichte da un paso lógico. La gran transformación consistió en que sólo si el ser originario es un yo exige de antemano llegar a ser fenómeno, manifestarse, llegar a conciencia. Si el ser es vida, es necesario que se manifieste como vida; pero si esta vida o ser es yo, resulta necesario que se manifieste a la conciencia. Cuando se capta reflexivamente esta vida, se capta el ser, y por tanto se obtiene certeza y verdad. Éstas serán tesis que atraviesan todo el pensamiento de Fichte.

De esta forma Fichte superaba la ontología sustancialista spinoziana, centrada en el axioma de ser como *Causa Sui*, ampliamente criticado por Jacobi. Esta comprensión del ser incondicionado como autoposición libre, viva, propia del yo absoluto, resulta central en el argumento idealista, pues esquivaba la denuncia de Jacobi. De esta forma, el principio incondicionado no era una mera sustancia, pero tampoco un Dios personal. El principio incondicionado era un yo, pero una subjetividad absoluta a la que todavía le faltaba ser persona, conciencia, autoconciencia. Esta misma característica del principio proponía el reto en el que debía ejercitarse el pensamiento especulativo de Fichte, a saber: ¿cómo ese yo absoluto podía llegar a ser consciente de sí? Pues la autoposición libre era un rasgo inicial del yo. La autoconsciencia era el otro, todavía potencial. Lo primero era el ser, la verdad lo buscado. ¿Cómo, de la libre autoposición de ser, se llegaba a la libre autoconsciencia de la verdad? Este era el problema. ¿Cómo el yo absoluto arrivaba a la autoconsciencia verdadera como yo ideal? Y en esta historia desde el ser propio del yo absoluto hasta la autoconsciencia del yo ideal, ¿qué papel jugaba el hombre como yo finito

dotado del rasgo infinito de la conciencia moral? ¿Cómo jugaba el hombre en esta historia que marcha desde el ser de la vida hacia la autoconsciencia? ¿Cómo demostrar que el hombre tiene un lugar necesario en esta historia del ser como verdad?

La baza propia de Fichte consistió en dotar de nuevo sentido la tesis kantiana de la primacía de la razón práctica. La libertad ontológica era el principio del ser entendido como vida. Sólo así se hacía inevitable su propia manifestación como sentimiento, fuerza, impulso, esfuerzo de reconstrucción de la unidad, etc. El problema original de Fichte resultaba encarado: el hombre no era un ser radicalmente separado de lo real. El ser finito exponía el ser absoluto. El hombre no era una conciencia moral separada y extraña respecto a una naturaleza mecánica absurda. Era un ser vivo dentro de la estructura de la vida absoluta. La *Crítica del Juicio* recibía desde esta categoría su oportuna reescritura.

2.1.3. *El sentido especulativo de la primacía de la práctica*

El principio supremo, por tanto, tenía que cumplir funciones metafísicas, epistemológicas y morales. Debía ser fundamento del conocimiento y de la acción al mismo tiempo. Por una parte, debía explicar el principio de conciencia y todos los elementos de su antecesor Reinhold –objeto, no-yo, sujeto o yo finito, representación, categorías teóricas–; por otra parte, debía explicar la acción moral propiamente dicha, como programa de liberación respecto de las ataduras impuestas por el no-yo, por la realidad coaccionadora. Esta empresa común podía entenderse como el proyecto final de autoconciencia del yo absoluto, realizado sobre las espaldas de los infinitos yo finitos, al mismo tiempo libres y oprimidos por la realidad empírica.

Jacobi, Maimon y Enesidemo habían mostrado que, mientras la sensibilidad necesitara de la cosa en sí, la filosofía teórica del criticismo albergaría el escepticismo humeano, pues el principio del ser y de la conciencia estaban separados por un abismo. Con ello, además, la filosofía práctica no demostraría jamás la eficacia de la libertad en un mundo regido por una necesidad impenetrable. Fichte comprendió que la libertad debía ocupar el hueco sistemático dejado por la cosa en sí, tanto en la filosofía teórica como en la práctica. Por tanto, la primacía de la práctica comenzó a significar para Fichte que era preciso universalizar a todo el ámbito de la filosofía la relación existente entre espontaneidad moral y sentimiento moral o respeto moral, que ya había

analizado en las reseñas de los primeros noventa. Con ello se daba un juego ontológico y especulativo a la primacía de la práctica. La espontaneidad de la vida absoluta debía producir no sólo la materia de la sensibilidad moral, sino la materia de toda sensibilidad. Debía ser principio de legalidad transcendental, pero también principio de toda comprensión moral de la realidad. La libertad como autoposición, como auto-ser, superaba la solución spinoziana al principio del sistema, disolvía la contradictoria noción de *causa sui* y ponía en el camino de una comprensión del ser como yo o vida, no como sustancia. En 1795, Fichte escribía a Jacobi:

> Usted es un realista, como todo el mundo sabe: por el contrario, yo soy un idealista trascendental mucho más decidido que Kant. En efecto, en Kant existe una diversidad de la experiencia que nos es dada y que sólo Dios puede saber cómo y a partir de qué; en esto diferimos ambos, pues por mi parte pretendo que esta diversidad misma viene producida por nosotros mediante una capacidad creadora [GA. III, 2, 391].

El punto de partida del pensamiento de Fichte no se entenderá si no se unen en un yo absoluto todas estas dimensiones: la de proponer una clave incondicionada al sistema unitario de la filosofía que se reclamaba desde Jacobi; la de permitir superar el determinismo del ser entendido como *causa sui* y comprenderlo ahora como libertad, acción y autoposición; la de integrar una metafísica de la vida capaz de llevar a cabo una defensa de las dimensiones sentimentales del hombre; la de ser condición suprema de la conciencia y del conocimiento de experiencia, principio explicativo del objeto del conocimiento (no-yo) y del yo conocido y consciente (yo finito); y por último la de ser condición suprema de toda práctica, de toda moralidad auténtica, de todo sentimiento de aspiración a la unidad y a la libertad respecto de los objetos. El hecho de que en su primer principio se conjuntaran todas estas necesidades básicas de la filosofía era para Fichte un signo, un síntoma inequívoco de su corrección. La época entendió que Fichte le daba la palabra que esperaba. De esta manera pasó a ser expresión de su tiempo.

2.1.4. Deducción de la conciencia finita

Para explicar esa síntesis de la vida finita que se siente libre y aspira a ser libre, debemos introducir un concepto de radical importancia. La vida finita

se organiza como encuentro de pasividad y de actividad, de idealidad y realidad. Este punto recibe una denominación que ya viene cargada de connotaciones existenciales. Esta síntesis es ante todo la experiencia de un choque, de un *Anstoß* [W. I, 210]. El origen de la reflexión como actividad originaria del yo finito se da en esta experiencia. Aquí brilla la fenomenología del ser finito de la forma más nítida. Pues ese choque constituye su forma más básica de relación con el mundo. El punto de partida de la experiencia humana consiste en vernos absurdamente arrojados en una objetividad que nos coacciona y limita, pero que también exige respuesta. Ese choque es lo primero de lo que la reflexión nos da noticia. Nada sabemos del fundamento de este vernos arrojados, pero tampoco podemos escapar al círculo continuo de sus extremos sintéticos [W. I, 218].

En esta experiencia del choque, considerada en su más pura inmediatez, está alojada la estructura completa de la vida de la conciencia. Ante todo, tenemos el momento de la intuición [W. I, 229]. La diferencia entre el análisis de Kant y el de Fichte reside en la distinta connotación con que ambos se refieren a esta experiencia originaria de lo dado. Kant, empleando el lenguaje de la ciencia, desde una mera voluntad teórica, utiliza el término neutro de *Affektion*. Fichte, deseando resumir en cualquier experiencia del yo las dimensiones globales de la existencia humana, nos propone el concepto de choque [*Anstoß*], con todas las implicaciones morales del mismo. Pues una afección es algo que parece interesar solamente a nuestra sensibilidad, pero un choque es algo que afecta al uso libre de toda nuestra existencia.

Y sin embargo, este choque no posee la puntualidad de la intuición, sino que integra el organismo entero de la conciencia. Por eso se trata de un momento decisivo para toda la Doctrina de la Ciencia. En tanto reunificación sintética de actividad y pasividad, implica *en su propia estructura*, en el momento en que se reflexiona sobre ella, el descubrimiento de una actividad bloqueda por ese choque y, con ello, la noticia de una posibilidad o anhelo, propio de yo, de desbloquearla. La clave reside en que la experiencia del choque supone una determinación del yo que no es reconocida por éste como intrínseca y propia. Mas con ello, el yo forja la idea de una autodeterminación. Esta coacción que produce el objeto indica una determinación que el sujeto debe reconocer como accidental [W. I, 337-338]. Estamos ante una experiencia de la determinabilidad del yo, pero al mismo tiempo de la tendencia a la autodeterminación. Toda esta síntesis se da en la conciencia del yo. El choque es una experiencia interna a la vida de la conciencia, aunque uno de sus elementos escape a la propia conciencia. El texto clave de Fichte sería éste: "Choque es la tarea

para una determinación que ha de emprenderse por parte del mismo yo en sí" [W. I. 210-211]. En la aspiración a eliminar esta coacción, el yo experimenta la tendencia al infinito, a la libertad ilimitada. Por eso, en la vida interna a la conciencia del yo finito no hay infinitud sin finitud, ni viceversa [W. I. 214]. En este juego continuo interno (*Schweben*), que ya incorpora el germen de la deducción del tiempo, la vida de la conciencia aparece siempre dominada por la imaginación. De hecho, esta dialéctica de finito e infinito descrita es la forma, más plena, de pensar la imaginación desde la conciencia filosófica. La primera idea de la libertad absoluta es fruto de la imaginación [W. I, 215].

La primera autodeterminación propiamente dicha, producida en el seno de esta experiencia del choque, es la reflexión real. Por medio de ella la determinación padecida es atribuida al objeto. Esto supone que en el choque se unen la autodeterminación reflexiva y la determinación no reflexiva. A esto Fichte le llama *sentimiento*. Sobre el sentimiento y su contenido se aplica la reflexión, por lo que ambos son inseparables. El fruto de esta reflexión es la representación del no-yo como intuición consciente; esto es, como lo objetivamente intuido [W. I, 170-171]. Al reflexionar sobre ello, el objeto se considera como algo hallado, pero también puesto en la conciencia por la propia actividad reflexiva del yo. La intuición vendría a ser la objetivación del *autosentimiento*, por el que se siente la actividad propia de la reflexión [W. I, 323]. En cierto sentido, la intuición sería una síntesis de afección y de autoafección [W. I, 239]. Entonces, como diferencia de esta actividad "*von außen*" y "*von innen*" [W. I, 232] se produce la diferencia entre lo intuido y lo intuyente. Con esta diferencia se produce también la distinción, natural en el seno de la conciencia, entre la representación y la cosa representada [W. I, 236]. Toda la fenomenología de la vida sensible de la *Crítica de la Razón Pura* y de la filosofía de Reinhold puede deducirse desde aquí.

Ahora podemos mostrar la dialéctica de las facultades teóricas entendidas como un organismo. La columna vertebral es la reflexión sobre la imaginación, entendida como síntesis continua de la materia intuida y la posibilidad libre. Esta reflexión, motivada por el choque ante lo real, diferencia entre realidad y posibilidad, choque y anhelo de libertad. En este juego, el sujeto no experimenta sino el deseo de una libertad que vaya más allá de la realidad, pero no avanza un paso en su libertad frente a los objetos. La reflexión sobre la esterilidad de imaginar lo posible para esquivar lo real induce a la subjetividad a cambiar de estrategia. Ahora, esta continuada reflexión intenta apropiarse de lo intuido como ajeno, para lo cual necesita mantenerlo fijo [W. I, 233]. Este apropiarse se dice aprehender y comprender, o en alemán *Auffassen* y *Begreifen*.

Tenemos aquí la función del entendimiento con todas sus formas categoriales. Sólo cuando el yo reflexivo se apropia en la imaginación fija del producto de la intuición, lo torna plenamente real *para* el sujeto [W. I, 234]. Pues bien, esa reflexión sobre la imaginación que fija su síntesis en formas, en la que el yo ejerce su libertad y su autodeterminación, en la que se aleja de lo posible para atenerse a lo real, por la que emergen las categorías, esa reflexión que siempre regresa a la conciencia es el pensar [W. I, 240].

Para la deducción del pensar fue necesario fijar el producto de la imaginación. Mas para eso fue necesario que la libertad de reflexión se concentrara en un punto de entre todo el juego posible de la imaginación, de entre toda la serie del tiempo que la propia imaginación produce [W. I, 243]. El mecanismo de esa fijación es, por tanto, la definición precisa de un producto de la imaginación frente a todo otro posible. De esta forma se separa al objeto de toda referencia a su proceso de formación. Para fijar el objeto de la imaginación y aprehenderlo, se requiere entonces la capacidad de separarlo, distinguirlo de todo otro posible, y esta operación es referida por Fichte a la *Urteilkfraft*, a esa capacidad de cortar y separar la serie continua de la imaginación. La capacidad de juzgar es condición transcedental del entendimiento. Si no aspirase a posibilitar el pensar, la propia capacidad de juzgar no tendría función. Desde esta perspectiva orgánica de la facultades, Fichte va desplegando la vida consciente.

2.1.5. *Esfuerzo y formación del yo finito*

La tesis básica de nuestra exposición es que aquella *Thathandlung*, el chispazo de vida continuamente en acto, en tanto acción originaria absoluta, se ha manifestado, tras las correspondiente mediaciones del yo finito, en esfuerzo absoluto a superar todo obstáculo real. "Y así la esencia del yo está determinada hasta el punto en que podía serlo: [...] el yo es infinito, pero meramente en su esfuerzo [*Streben*]. Se esfuerza por ser infinito. Pero la finitud es ya interior al concepto mismo de esfuerzo, pues aquello a lo que no se contrapone [*widerstrebt*] nada, no es un esfuerzo" [GA. I, 2, 404]. Podemos detenernos un poco en la estructura de este esfuerzo. Ante todo, para Fichte, es la propia razón práctica, mostrada a la autoconciencia en su necesidad. Ahora bien, el contenido de este esfuerzo renueva la vieja consigna: ¡Sé uno contigo mismo! ¡Alcanza coherencia de todas tus dimensiones! ¡*Unidad y conexión en el hombre completo*! [GA. I, 2, 424] Esta consigna nos sugiere que,

puesto que el yo conoce la necesidad de que los objetos se presenten a la conciencia como ajenos y extraños, debemos reducirlos en su autonomía. La reducción de la independencia de la naturaleza y de nuestro propio cuerpo son las dos formas de conquistar la unidad real de la esencia del yo perdido en el mundo. Surge así el programa que orienta nuestro esfuerzo: *formación* de los objetos, sometimiento de ellos, como única forma de la *formación* libre de nosotros mismos.

Ahora debemos preguntarnos por la estructura de esa *Bildung*. Ante todo, veamos cómo se presenta el *esfuerzo* en tanto noticia del imperativo. La primera noticia se presenta mediante el sentimiento de limitación implícito en la inclinación. *Sentimiento* e *inclinación*, en su vinculación sintética en el choque, son dimensiones inseparables de la presencia del imperativo del *esfuerzo*. Por el primero se alcanza la noticia de la limitación; por la segunda, la potencia de la interioridad. La síntesis es la exigencia de liberar inclinación y de ahí el *esfuerzo*. La única diferencia entre estas dimensiones reside en la diferencia entre lo indeterminado y lo determinado. Una inclinación o pulsión en cierto modo es ya un esfuerzo determinado, concreto, con una dirección, pero justamente todavía bloqueado en su manifestación [W. I, 287]. En efecto, la estructura sintética del *esfuerzo* dice: no hay conciencia de esfuerzo a la acción sin conciencia de la limitación a la acción. La de la inclinación dice: no hay conciencia de esfuerzo a una acción *determinada* sin conciencia de la limitación *determinada*. Esta limitación determinada es un sentimiento [W. I, 289]. Un esfuerzo determinado y limitado por un choque determinado sentido es una inclinación. Ésta es esfuerzo limitado, paralizado, concreto.

El objeto concreto sólo emerge *efectivamente* como límite del esfuerzo en el que se obtiene la conciencia de la inclinación. Esto significa que el objeto real sólo es *efectivo –no imaginado–* cuando un sentimiento concreto paraliza nuestro esfuerzo. La calificación de algo como real siempre se realiza en el seno de la dimensión práctica del hombre, no meramente en su situación perceptiva. Objeto real es lo que se identifica en el sentimiento objetivado de un choque con nosotros, que paraliza el esfuerzo concreto y produce una inclinación. Todo objeto es siempre objeto de una inclinación, y sólo podemos liberarla y realizarla si el objeto es dominado y *en* su dominio. El elemento con el que elaboramos toda realidad es el sentimiento. Pero si recordamos, la condición del sentimento es su existencia en el límite de la acción reflexiva del yo. Por tanto, el yo que juzga debe su existencia a una causalidad real transferida al no-yo. El sentimiento invoca algo no sabido en su origen. Todo objeto, por tanto, tiene en su base una creencia, un momento no sabido que no le resta

por eso eficacia al sentimiento. Realidad y creencia son así términos inseparables, como lo son teoría y praxis [GA. I, 2, 251]. Este texto, que considero muy importante, recoge esta tesis: "Aquí reside el fundamento de toda realidad. Únicamente por la referencia del sentimiento al yo, que ahora hemos demostrado, se hace posible para el yo la realidad, sea la del yo, sea la del no-yo. Algo se cree si se torna posible únicamente por la referencia a un sentimiento [...]. Acerca de la realidad en general, sea la del yo, sea la del no-yo, sólo tiene lugar una creencia" [GA. I, 2, 429].

2.1.6. Tiempo e historia

Aquí ya estamos en el nivel del yo finito, dotado de cuerpo, de sentimientos, de impulsos, de deseos. La *formación,* que da continuidad al esfuerzo, conforma el yo finito y los objetos que lo condicionan, y se orienta siempre a producir la unidad última del yo como acción consciente libre, soberana, independiente y absoluta. Esta orientación del yo finito, en tanto incorpora la dimensión absoluta del mandato moral, es su *determinación* en la medida en que expresa un yo absoluto. Este concepto de *determinación* es complicado y enigmático. Ante todo alude a la manera según la cual el yo finito se *siente* limitado, pero también destinado a una tarea. Como tal, la determinación en tanto limitación sólo se escucha para dar noticia del impulso infinito a la unidad del yo, y en este sentido, se orienta hacia el fin final de toda subjetividad. Al reflexionar sobre ella, se descubre que se trata en el fondo de una *Selbstbestimmung.* La *autodeterminación* posee la misma estructura de la *acción originaria* del yo originario, sólo que en su manifestación en el yo finito. "Que una acción es determinada y determinante a un tiempo significa que se actúa porque se actúa y para actuar o con absoluta autoderterminación de la libertad" [GA. I, 2, 450]. Por tanto, con la noción de *autodeterminación,* la *Grundlage* finaliza donde comenzó: en una acción libre y absoluta del yo finito que expresa a su modo y manera la acción libre y originaria del yo absoluto. Sólo que comenzó con una comprensión del ser de la vida y acaba con un proyecto y un mandato imperativo de la vida humana como vida asentada en la verdad. Comenzó con un *fundamento* y acaba con un ideal; comenzó con un ser y acaba con un deber-ser, con la necesidad de llevar el ser a una existencia plena y autoconsciente.

La *determinación* en este doble sentido tiene que sentirse en el yo finito. Es su propia vida. Mas tiene que oírse dejando clara la meta final: la unidad

del yo en *su* acción. Ésta es la estructura del sentimiento de las inclinaciones y del impulso absoluto que yace paralizado en el yo. Estamos en la estructura de la facticidad, del yo de la vida. Pero ahora alcanzamos su autoconciencia. Por nuestro esfuerzo para reducir las coacciones de las cosas, vivimos en el tiempo. Por el mandato inevitable de reunificación que somos, damos a esa estructura de tiempo dimensiones de infinitud. La escisión entre sujeto y objeto debe reducirse, pero es al mismo tiempo esencial. Por eso debemos pensar un tiempo infinito para cumplir el mandato radical de la unidad del yo.

En una de las páginas más importantes de la *Grundlage* se precisan estos temas. Tras resumir la serie de pensamientos [GA. I, 2, 411], que va desde la idea originaria de ser absoluto hasta la existencia efectiva, Fichte expone una "importante observación". En ella propone que, para nosotros, no es pensable de manera absoluta otra vida que la que se da en el tiempo. El asunto está en reconocer la estructura de esta vida en el tiempo. Puesto que es la forma del yo finito, tiene que desgranarse en una relación recíproca entre yo y no-yo. Pero esta acción recíproca "se desarrolla en él hasta lo infinito según sus leyes". El principio de ese desarrollo es el movimiento, que se inicia en el yo por aquella oposición del objeto y que tiende a la absoluta reunificación de su esencia destruyendo toda dependencia respecto de los objetos. Por tanto, el tiempo es la estructura de esa oposición esencial, de esa lucha por la emancipación respecto del objeto, de ese *desarrollo* y de ese *movimiento*. Y en cuanto tal, es la estructura de la existencia empírica del yo finito. Entonces Fichte concluye su nota así:

> El yo es según esto dependiente en su existencia, pero es absolutamente independiente en la determinación de esta existencia. Hay en él, por mor de su ser absoluto, una ley válida para la infinitud de estas determinaciones y hay en él una capacidad mediadora para determinar su existencia empírica según aquella ley [W. I, 279].

Todo esto dejó boquiabiertos a los que se acercaron a la cátedra de Fichte, como Hölderlin, el poeta del que volveremos a hablar. Pero Fichte no sólo daba estas lecciones especulativas. También daba unas lecciones públicas, como dijimos. Y éstas eran de una ardiente oratoria, de una magnífica construcción, de un cierto radicalismo mesiánico. Es más, como había hecho para los íntimos en su casa de Zúrich, ahora, en Jena, también se presentó como el filósofo portador de la verdad que heredaba al sacerdote de la religión revelada. En una ocasión dio la lección en la hora del servicio religioso y además en la capi-

lla. La filosofía ocupaba el lugar de la religión. El gesto era parecido al que, un año antes, habían llevado a cabo los jacobinos en París, al proponer que los altares de la vieja religión se consagraran a la nueva diosa Razón. Las autoridades de la universidad comenzaron a inquiertarse. Además, mientras tanto, se descubrió que ese mismo Fichte era al autor del escrito que justificaba la Revolución Francesa, y que incluso la radicalizaba al proponer que cada uno tiene el derecho inalienable de revolución. La autoridad comenzó a poner obstáculos, movilizó a los estudiantes y los más conservadores comenzaron a molestar a Fichte. Éste siguió cumpliendo con su deber, entregando unos magníficos discursos sobre el destino del sabio, que en el fondo ofrecían una filosofía de la universidad muy diferente de la que Kant habría de exponer en el *Conflicto de las Facultades*. En estas lecciones, Fichte ofrecía una versión más popular de sus doctrinas, que venían a reducirse a una cuestión: el poder director de toda la construcción social debía recaer en el filósofo, hombre sabio y moral al tiempo. El sabio, el hombre que actúa libre y conscientemente, se convierte para Fichte en la figura central de la historia. Por él recibe el tiempo histórico una estructura y una tensión, una orientación decidida y segura hacia la liberación de los objetos, hacia la disolución de la alienación del yo empírico, hacia los ideales de concordancia del hombre con su dimensión absoluta. No hay que olvidar, entonces, que el sabio posee como destino conquistable el de ser "el hombre supremamente verdadero" [GA. I, 3, 28]. En sí mismas, estas lecciones constituyen la síntesis más precisa del *Sturm* y de la Ilustración, pues aquí se presenta la figura del sabio revestido con la aureola de la figura del genio.

En estas lecciones se nos precisa la estructura del tiempo que aspira a la autoderminación del hombre. La historia tiene que integrar estas dimensiones: liberarse de las coacciones de los objetos mediante su dominio, salir de una determinación natural-individual y elevarse hacia una situación moral. Fichte parece concluir que esta situación final implicaría el final del individuo como tal, el reino de la auténtica igualdad humana [GA. I, 3, 44]. De esta manera podemos introducir la diferencia entre meta y destino del hombre. Si bien la meta es la realización del yo absoluto como ideal, como plenitud moral, el destino *–Bestimmung–* es el mandato de la aproximación continua a esta meta. "De ahí que se pueda decir que la perfección es la meta inalcanzable del hombre y perfeccionarse al infinito es su destino" [GA. I, 3, 32]. El punto de perfección última estaría formado por la realización del deber moral, la disolución de las diferencias empíricas en la misma comunidad y la conquista de la felicidad plena, una vez eliminada la coacción de los objetos y liberadas todas

las inclinaciones detenidas. Para Fichte, ser moralmente bueno es ser ya plenamente feliz. La felicidad en Fichte es meramente la conciencia subjetiva y finita de la perfección moral: "No «lo que hace feliz, esto es bueno», sino «sólo hace feliz lo que es bueno»", dice Fichte, distanciándose de Kant.

Éstas eran las premisas básicas del escrito dedicado a los estudiantes de la universidad, las magníficas conferencias sobre *El destino del sabio*. En ellas, Fichte ofreció el esquema de todo su sistema de una manera condensada. De hecho, toda su actividad en Jena estuvo dedicada a desplegar estas líneas maestras. Por eso nosotros no vamos a detenernos en esta forma del sistema de 1795, sino en la forma madura, desplegada en una serie de obras de una importancia fundamental. En ellas, Fichte abordará el problema de la ética, del derecho natural, de la política económica y de la religión. Sin embargo, el efecto de Fichte sobre los impacientes espíritus de la época ya se había consumado. Por mucho que lo mejor del trabajo filosófico de Fichte estuviera por desplegar, los hombres que lo escucharon o leyeron en 1795, hombres geniales, se hicieron una idea. De entre ellos, el más importante fue Schiller y tras él inició su camino el que estaba llamado a ser el mejor poeta de su tiempo, Hölderlin. Veamos ahora esta parte de la cultura alemana surgida a partir del efecto Fichte, esa cultura que es el centro del clasicismo alemán y que sin ninguna duda constituye uno de los cambios de rumbo más decisivos de la historia de la modernidad.

2.2. El efecto Fichte

2.2.1. *Schiller y el cambio de rumbo del pensamiento moderno*

Schiller había llegado a Jena cuando Reinhold y por los mismos motivos. Se trataba de defender la Ilustración, por mucho que los tiempos escondieran a la vuelta de la esquina el trauma de la Revolución. La lección inaugural de Schiller, que tomaba posesión de su cátedra de historia, en cierto modo era una apuesta por la teoría del progreso que, de una forma muy elaborada, el propio Fichte había de sistematizar en 1795. Sin duda hay diferencias entre los dos hombres en este punto. Schiller es más optimista y cifra el progreso en el ámbito de la evolución del conocimiento, de la técnica y de las ciencias. Fichte, como hemos visto, entendía que el único progreso viable era el moral, ya que sólo éste permitiría al hombre esforzarse continuamente hasta obtener la libertad absoluta respecto a los objetos y respecto a su propia naturaleza sensible.

Cuando Fichte llegó a Jena, Schiller ya había iniciado un proceso de evolución muy interesante que conviene referir. En unas cartas que dirigió hacia 1793 a un aristócrata cercano, encaraba un tema decisivo que se puede expresar así: ¿resisten los ideales ilustrados de progreso la contrastación con el espectáculo de la Revolución Francesa? Para un observador armado con las categorías ilustradas, ¿cómo se debían juzgar los acontecimientos revolucionarios? Las respuestas de la época fueron muchas y muy distintas, pero la de Schiller acabó imponiéndose entre las elites cultas de Alemania. Los acontecimientos de Francia mostraban claramente que los ilustrados habían levantado su casa sobre el aire. En un famoso díptico, Schiller vino a decir que todo estaba preparado para una mejora sustantiva del destino humano. Pero la ocasión había encontrado un sujeto histórico carente de altura, de preparación y de aptitudes para llevar a cabo la gran hazaña. Los tiempos estaban más maduros que el hombre. Ahora, los ideales de libertad, de igualdad, de solidaridad humana, de amistad y de fraternidad, se habían hecho transparentes como los únicos dignos del ser humano. Pero este conocimiento objetivo, junto con el convencimiento de que eran posibles y viables históricamente, chocaba con un punto débil: el sujeto capaz de realizarlos no había comparecido a la cita.

Y así, todo el problema del pensamiento humano ilustrado, en cierto sentido, fue el de encontrar el verdadero sujeto para la realización de los ideales. Hasta tal punto es así que se puede hacer un resumen de la historia contemporánea identificando los diferentes sujetos que se han ido proponiendo, tanto en la teoría como en la práctica, para la realización de la gran utopía: una vida igual, libre y feliz. La premisa de que los ideales utópicos estaban al alcance de la mano, no se puso en duda. La evidencia de que se estaba a un paso de la emancipación humana no desapareció. Lo único que faltaba era encontrar el sujeto humano capaz de realizarla. Y así, se fueron dando soluciones diferentes: el sujeto habría de ser el filósofo, el proletariado, el artista, el superhombre, la nación, la raza, la clase, la Internacional, etc. Schiller fue el primero que esgrimió el argumento y dijo que puesto que el hombre real no gozaba de equilibrio ni fortaleza, era preciso formarlo para que estuviera en condiciones de realizar la obra de la libertad.

Desde entonces una pedagogía se ha visto como necesaria para la acción emancipadora. Desde entonces se ha tenido que proponer una teoría acerca de los déficits de libertad real en el hombre, de la incapacidad de realizar la utopía, y se ha hecho necesario esbozar una previsión de las formas de superación de esta situación. La utopía final de emancipación ha tenido que ser mediada por instancias educativas del hombre, capaces de transformar su gra-

do de perversión. La utopía moral generó en su camino la utopía educativa. Así, para poder actuar según los ideales ilustrados fue necesario la educación estética, o la educación política, o la educación económica impulsada por la dictadura del proletariado, o la educación en el crimen de la complicidad nazi.

No habría muchas dificultades en afirmar que la sucesión de estas utopías, y de estas instancias educativas, implicó una paulatina degeneración, fruto sin duda de la desesperación creciente de la época. Uno tras otro, los medios de emancipación eran contrastados con la realidad y uno tras otro fracasaban. De todos ellos, el más ingenuo, sutil e inofensivo fue el de Schiller. Al menos aparentemente. Como luego veremos, la solución de Schiller sirvió para motivar la irrupción de otros hombres, como Schlegel o Novalis, que así fundaron eso que se ha llamado el romanticismo de Jena. Cuando este movimiento se sustanció, aspectos muy importantes de la solución de Schiller salieron a la luz y mostraron que, de una manera inesperaba, también portaban su buena dosis de veneno.

En realidad, la solución de Schiller, que conocemos como la educación estética, venía motivada tanto por una reflexión sobre la Revolución Francesa como por una recreación de la filosofía de Kant. Este gran literato y hombre de teatro, que se había hecho famoso con su impresionante obra *Los ladrones*, y que después había conquistado la insuperable posición de un clásico en vida con sus dramas en la línea del último Lessing, en el fondo era un líder cultural de su época. Junto con Goethe había sido decisivo para fundar la universidad de Jena, en la que había pronunciado la lección inaugural de la cátedra de historia con una alabanza del progreso ilustrado. Posteriormente, había explicado una especial historia de la libertad europea, que pasaba desde las rebeliones de los Países Bajos contra el Imperio Español, hasta la Guerra de los Treinta Años como guerra de liberación del imperio de las potencias católicas de Francia y de España. El gran Schiller, en un momento de sequedad de inspiración literaria, que había de llegar hasta 1799, en que por fin daría a la escena su magistral *Wallenstein*, se había refugiado en el estudio de Kant, sobre todo de su *Crítica del Juicio*. De hecho, Schiller había dado este paso personal muy decepcionado de la capacidad filosófica de Reinhold, que había inundado las aulas de Jena con insidiosas reflexiones metafísicas, llenas de escrupulosas distinciones especulativas, carentes de vida y de genio. Así que él mismo se puso a la tarea de penetrar en el espíritu de Kant, ante la ineficacia de una cátedra que sólo en el nombre se llamaba de filosofía crítica. En realidad, Schiller lo hizo con una maestría que todavía nos sorprende. En su capacidad para penetrar la sustancia del pensamiento idealista kantiano, y en saberlo expresar

con exquisita sencillez y elegancia, Schiller no ha tenido rival. Su gesto, que fue luego imitado por los románticos ingleses, pasando desde allí a América, ha tenido más relevancia para la historia del pensamiento de lo que suele pensarse, y desde luego no hay posibilidad de dejarse engañar sobre su importancia cuando lo comparamos con el árido Reinhold.

El caso es que en los primeros años de la década de 1790, Schiller editó una serie de pequeñitos tratados sobre conceptos tales como lo bello y lo sublime, como la gracia y la dignidad, sin los cuales no se comprendería bien la estética moderna. En ellos buscaba sobre todo poner en relación la noción de belleza con la de bondad. En realidad, Schiller aspiraba a ofrecer a la época un nuevo horizonte de vida, que permitiera a los hombres ser más equilibrados y complejos, menos unilaterales. Si cito aquí este adjetivo no es por azar. Cuando casi dos siglos después Marcuse, uno de los filósofos más críticos de la realidad del capitalismo actual, analice los problemas del hombre contemporáneo, y hable del hombre unidimensional, en el fondo estará vertiendo un diagnóstico de la época que procede de su aproximación a Schiller.

Pero vayamos al asunto. La tesis de nuestro autor era muy sencilla. El hombre había perdido la capacidad de vivir su naturaleza y de vivir con la naturaleza. Ya nadie sabía lo que era gozar de esa profunda libertad en la que las cosas y las acciones se suceden desde el mero hecho de dejar que los impulsos y los afectos se desplieguen con sencillez. El mundo ilustrado, orientado hacia la inteligencia y la dominación técnica, ya no tenía sentido para el idilio de la vida sencilla y natural. Aunque había mucho de Rousseau en este pensamiento, y aunque sus puntos de vista eran muy cercanos a los que por aquel entonces había conquistado el novelista Goethe en su *Werther*, lo específico era que esa pérdida de idilio nos dejaba en una época elegíaca, dominada por el lamento de la pérdida. Como ya no teníamos afectos que apoyaran de manera natural la libertad y el bien, éste se tenía que imponer sobre los hombres escindidos como puro deber. Kant era así testigo de una época desdichada. Luego veremos lo cerca que estaba Hölderlin de Schiller. Pero en cierto sentido también estaba cerca de Fichte. En el fondo, aquel anhelo de unidad con todas las cosas y de unidad del hombre, que hemos visto obsesivo en Fichte, se despertaba en nosotros cuando teníamos conciencia de vivir en una época elegíaca.

Pero no sólo teníamos esto. Schiller pensaba que el imperativo moral, del que dependía todo el sentido de la dignidad de nuestra personalidad, nos obligaba a superar ese mero lamento, esa continua despedida elegíaca. El deber moral ya no podía aspirar a esa gracia de hacer las cosas fáciles, senci-

llas, buenas y bellas a un tiempo, airosas, a esa forma de vida en que el hombre, como si anduviera volando en un ritmo de baile, era capaz de forjarse su propio ámbito de vida moralmente impecable, honesto y digno. La dignidad era una llamada al trabajo, al esfuerzo, al duro deber, a todo eso que Fichte continuamente recordaba. Pero Schiller pronto descubrió que desde la dignidad del deber, sin más instancias, nunca se conquistaba esa promesa de reconciliación con las cosas y con los hombres. Ese gesto forzado del cumplimiento del deber, ese rigorismo de los puritanos ascéticos y austeros, con el que Kant era identificado, no era la puerta al paraíso. Los revolucionarios franceses lo habían demostrado. Carente de una masa civil que asumiera el deber como inclinación, se habían visto forzados, en su soledad, a emplear el terror del deber para dar lugar a la acción de la libertad. Nunca se había mostrado mejor la hostilidad del deber con la vida real. Muy sutilmente, Schiller pensaba que cuanto más faltos de naturaleza estuviéramos, más duro sería el deber y más terror impondría a los demás o a nuestras inclinaciones propias. Y entonces, más sufrimiento nos produciría cumplirlo y más doloroso sería el esfuerzo. Por eso pensó que la moralidad era una unilateralidad más. El hombre debía ser reconstituido en su naturaleza completa por un medio natural. Una vez educadas sus dimensiones sensibles, reequilibradas, dulcificadas por un recíproco influjo, la moralidad dejaría de ser el duro ejercicio ascético y represivo. Cuando nuestros afectos, nuestros impulsos, nuestros deseos, fueran moderados y suaves, el deber no tendría que operar de una manera represiva. Entonces la vida moral podría canalizar una naturaleza saludable. Esta vida sencilla, en la que el deber se cumpliera como consecuencia de su conocimiento, no podía ser fruto del deber coactivo y violento.

Schiller pensó que el arte podría ser el medio para que nuestra naturaleza corrupta se moderase y se equilibrase. Como podemos comprobar, su teoría era radicalmente diferente de Fichte, que siempre pensó que lo único que podía salvar al hombre de la corrupción era una revelación del deber moral capaz de dejarlo atravesado por su voz imperativa. Schiller, por el contrario, más liberal, pensaba que si la naturaleza no ofrecía condiciones de posibilidad apropiadas, el deber se quedaría sin cumplir. Dentro de estas condiciones, la primera era una vida afectiva saludable. ¿No había hablado Kant de una antropología que en el fondo estudiaba las condiciones de posibilidad de aplicar la ley moral en el hombre? Pues bien, esa antropología era el resultado de una reeducación estética. Si el hombre era moldeado, formado, educado por el arte, seguro que luego podría cumplir con la búsqueda de la justicia y de la bondad, sin deformar

su ser entero por un deber represivo. Esto era así porque el arte reducía el egoísmo, ofrecía una felicidad desinteresada, pacificaba las pasiones, reunía el conocimiento con el afecto, hacía más completo al hombre y justo por eso lo hacía más libre. La creencia más básica de Schiller era que una naturaleza equilibrada en sus deseos, hacía al hombre sociable. Si el hombre era sociable se embarcaría en empresas de fundar estados y avanzar en la ciencia. Una vez que el arte cumpliera ese efecto pacificador de los afectos, la ley moral encontraría un ser humano sobre el que no tendría que imponerse con violencia. Así que el arte era una especie de germen de orden mortal.

En realidad, el razonamiento de Schiller, que procedía directamente de Kant, tenía un defecto importante. Si el arte era capaz de lograr esa pacificación y ordenación de los afectos y de los deseos, si era capaz de equilibrar la naturaleza del hombre, si era capaz de producir una dimensión de sociabilidad, ¿para qué servía la ley moral? Todo lo que podía lograr la ley moral podía lograrlo el arte. Así que, finalmente, la institución del arte englobaba la institución moral. El arte –sobre todo ese arte clásico de la tragedia– no era sino la ley moral encarnada, humanizada, cumplida. Pues si el arte podía hacer que el hombre se sintiera feliz con todos sus impulsos, si podía ordenarlos y reunirlos, dulcificarlos en sus oposiciones –la autoafirmación y la entrega a los demás, el amor y la independencia, el afán de propiedad y el desinterés, la voluntad de conocer y la voluntad de actuar, el entusiasmo y la paz contemplativa– y construirlos en sus síntesis, entonces el arte no era sólo la promesa de algo venidero, sino la utopía de la felicidad propiamente conquistada. En la medida en que el hombre se uniera consigo mismo, en todas sus manifestaciones, se vería como un ser natural y se podría unir a la misma naturaleza. El idilio real era la unidad consigo mismo. Luego ese sentimiento de unidad se proyectaría sobre todo lo demás. El idilio final de la meta última se podría alcanzar no mediante el esfuerzo moral, sino mediante la experiencia estética.

2.2.2. *Hölderlin y la metafísica de la estética*

Este paso será el decisivo para Hölderlin. El idilio no se ganaba desde la conciencia lógica. Tampoco se ganaba desde los mandatos del deber, proyectados al final de los tiempos. Sólo se reconquistaba desde el ennoblecimiento de la naturaleza a través del arte. De la naturaleza entera, en nosotros y fuera de nosotros. La felicidad que nos producía el arte, la belleza, era el eco de esa

unidad. Allí, en esta fusión de belleza y felicidad desaparecían las fronteras entre nuestros perfiles y los del mundo. Eso era el idilio. Fichte, por tanto, sólo ofrecía un trabajo eterno, la frialdad de un esfuerzo colosal, de un instinto a sobreponer nuestra dominación sobre todas las cosas, a resolver unas necesidades que siempre se volvían a presentar. Así, en este progreso indefinido, el hombre podía consolarse entregando a las generaciones futuras un legado. Pero si hemos de ser sinceros, ese legado no lo disfrutaría nadie, pues también nuestros herederos estarían sometidos al mismo deber. Por mucho que Fichte exigiera que ese deber debía cristalizar en una ordenación social, ésta no era sino una dura vida organizada alrededor de los dictados del sabio que ordenaba la producción, el trabajo, la distribución de bienes y la enseñanza, como veremos todavía. La única contraprestación por esta división del trabajo, para Fichte, era el momento de la ascética, del examen interior en que el hombre se interrogaba por el cumplimiento del deber. El descanso en la tarea moral era empleado en ese ejercicio de interrogar a la conciencia acerca de si en verdad habíamos cumplido suficientemente el deber.

Era una perspetiva más bien oscura. Hölderlin, de forma consecuente, empleó las ideas que había adquirido escuchando a Fichte para describir el descarrío del héroe literario en el que por aquel entonces trabajaba, Hiperión, el hombre que encarnaba los ideales de reunificación de todos los aspectos de la vida humana, el amor, la justicia, la religión, la poesía. En la medida en que aspirase a fundar una dominación de la razón práctica, el héroe se perdería. Fundar esa dominación no era muy diferente de fundar una tiranía. Hiperión debía hacer la experiencia de este titanismo moral y regresar al país de la infancia, al país de la sencillez, del orden humilde de las cosas en contacto con la naturaleza. Así que Hölderlin se aproximó a Schiller y Goethe y dejó a Fichte con su filosofía, que en el fondo le parecía una recaída en el dogmatismo prekantiano, con esas investigaciones sobre lo que podía ser el yo más allá de la conciencia, o el ser más allá de ese momento de unidad con él que propiciaba la intuición de la belleza. Todo esto le parecía a Hölderin palabrería vacía que hacía regresar la filosofía al momento precrítico. Sin duda, llevaba algo de razón.

En este sentido, todavía podemos leer con provecho, para saber lo que significó el ciclón de Fichte, las cartas que le escribe el poeta Hölderlin a su amigo del seminario de Tubinga, el lento, moderado y reflexivo Hegel. Fichte era el hombre con el que había que medirse. Pronto surgió la decepción: Fichte ofrecía un mundo donde la belleza no tenía lugar. Para fortuna de Hölderlin, que tenía su vocación muy dividida, cerca de él, a unos kilómetros de distan-

cia, estaban sus modelos literarios, Schiller y Goethe, en la vecina Weimar. Poco a poco, Hölderlin se fue dando cuenta de que la especulación de Fichte era un pozo sin fondo que había de resecar todos los talentos para la creación poética. Pero al mismo tiempo se dio cuenta de que la elaboración estética de la filosofía de Fichte tenía algunos puntos débiles. El más importante era éste: la estética no era la preparación del estadio moral del hombre. Era más bien la culminación del estatuto de humanidad. Si se quería preparar una situación en la que el hombre recuperara el sentido de la felicidad plena, encerrada en la experiencia del idilio, no se debía defender que lo que vinculaba al hombre con la realidad era el deber y la acción. Si el idilio habría de ser posible, lo que uniese al hombre con la realidad de la naturaleza sólo podría ser la participación en el mismo ser. La meta del hombre era fundirse con esa naturaleza y gozar de una belleza que implicaba la disolución de los órdenes individuales, de la autoconciencia, del esfuerzo y del deber.

Hölderlin fue proponiendo una teoría del absoluto que no apuntaba a un yo originario, sino a la pura unidad de ser. Proyectando orden sobre las complicadas tesis de Fichte, halló que si el principio era el ser, no debía serle necesaria la autoconciencia. Por eso, el disfrtue del máximo ser implicaba la ruina de la autoconciencia, instancia de la subjetividad y de la finitud, de la angustia y de la separación. Si se partía del yo, no se podía anclar en lo absoluto, pues el yo es siempre conciencia de dualidad, de enfrentamiento, de diferencia. Para Hölderlin, el yo era esencialmente la forma de la finitud. Todo yo, toda conciencia, imponía una diferencia con la realidad, que en vano se intentaba clausurar por el juicio, por esa falsa identidad entre una cosa y otra que sin embargo mantiene la distancia entre ambas. Sobre ese ser que era la verdadera unidad, las metáforas de la lógica humana pretendían echar puentes sobre las diferencias, sin conseguirlo. Decir que una cosa es igual a otra es unificarlas y mantenerlas separadas a la vez. Decir que una conciencia conoce una cosa es expresar que se apropiaba de ella y a la vez la mantenía lejana. Era verdad que en el yo se escondían energías que anhelaban superar la forma de la finitud, que aspiraban a superar esa exterioridad de otras realidades, humanas o naturales. Como iban a reconocer inmeditamente los románticos, en esa figura de la conciencia había depositado un dolor que recordaba a la expulsión del paraíso. Tener conciencia de las cosas era en cierto modo resbalar sobre ellas, algo muy diferente de abrazarlas, como en el fondo querían estas conciencias atormentadas. Los juicios no penetraban la realidad. El dominio del deber, la fuerza de la técnica, tampoco. Sólo la intuición estética, la obra de arte, podían darnos ese plus de vivencia que acaba disolviendo las distancias

entre la realidad y la subjetividad. Sólo ella extendía entre los hombres la plenitud de ser uno y lo mismo con la naturaleza bella.

Para que la vida no quedara desecada por la brutalidad de la teoría de Fichte, la condición indispensable era que la metafísica abstrusa del idealismo fuese sustituida por otra metafísica de la estética. Hölderlin pensó que alguien debía profundizar en el esfuerzo de Schiller, que en el fondo había partido del supuesto falso de que la estética era un medio para la moral. Alguien debía llevar a cabo una metafísica nueva que, manteniendo las formas de Schiller, liberara a la estética de todo sometimiento a la moral. Por eso, en un momento determinado, Hölderlin se decidió a escribir unas nuevas *Cartas sobre la educación estética del hombre.* De esta manera, Hölderlin se decidió por el modelo de Schiller, pero sin renunciar a oponer una metafísica del arte a la metafísica de la acción moral de Fichte.

Hölderlin no concluyó ese gesto, pero disponemos de suficientes borradores para identificarlo y describirlo. A nuestro entender, él disponía de tanto equipaje filosófico como Fichte y de tanta sensibilidad poética como Schiller. Así que Hölderlin se embarcó en la redacción de esas nuevas cartas sobre la educación estética, que habrían de convertirse en una teoría de la poesía y de la religión. Pero de hecho Hölderlin no pasó de meros esbozos teóricos a los que, con muchas dificultad, el erudito puede hacer frente. En resumen, sus puntos de vista eran mucho más idealistas que los de Schiller. La fragmentación de la vida social, con la consiguiente división del trabajo y la escisión de los instintos y deseos humanos, apenas podía ser recompuesta por el poeta, que unía todas las esferas de acción social componiendo mitos específicos a cada una, reunidos en una nueva religión poética que garantizara la cohesión social, la interrelación de todas las profesiones y de todas las clases. Esta teoría daba al poeta el lugar central de la nueva sociedad. Hölderliln comprendió que esta responsabilidad no podría ejercerse plenamente sin disponer de la más firme conciencia de su naturaleza trágica. Como resulta claro, esta teoría requería más que una sólida elaboración, una práctica. En cierto modo, la dimensión trágica también debía experimentarse en la propias carnes del poeta, lo que en el caso de Hölderlin sucedió con creces. Así que Hölderlin se fue deslizando hacia la creación literaria y hacia una forma de especulación que podía fecundar su sentido de las formas literarias, y en especial su noción de tragedia. En ella, desde luego, encontró la forma oportuna para expresar inquietudes que la filosofía de Fichte no sólo no lograba disminuir, sino que ciertamente aumentaba. En su *Empedokles*, Hölderlin nos dio la historia de un hombre dominador de la naturaleza que, justo en este

esfuerzo, pierde todo lenguaje poético y toda capacidad de reconciliación con ella. Demasiado se veía al trasluz lo que podía significar un mundo construido sobre las bases fichteanas. Desde el momento en que Höderlin comprendió estos peligros, que debía sentir con excepcional fuerza, se entregó a la producción poética como si ése fuese el único medio para percibir un afinidad religiosa con la belleza de un mundo que por su propio culpa el hombre, y también el poeta, perdía. Poco a poco, la poesía fue su único medio de conexión con la realidad y podemos decir que, durante los duros años que todavía habría de vivir, sólo la luz de sus versos alumbró sus días. El derrumbe de Hölderlin fue fruto de muchas cosas: pero también fue consecuencia de una subjetividad exigente y pura que se vio ante la imposibilidad de creer en algo que pudiera ser real y ante el hecho bien triste de no tener a la vista nada real en lo que se pudiera creer.

2.2.3. F. Schlegel y el origen del romanticismo

De entre los que pusieron sus ojos en aquel momento de Jena-Weimar conviene destacar la figura de Schlegel. Sin duda alguna, Schlegel no era una personalidad simpática ni tampoco tenía vocación de perdedor, al estilo de Hölderlin. Cuando el gran poeta fracasó en su aproximación a Schiller, con quien mantuvo relaciones de dependencia claramente enfermizas, se hundió para siempre. Schlegel estaba dotado de un poderoso sentido de la autoafirmación y con pleno tesón se concentró en ofrecer un programa alternativo al de Schiller. Este programa es relevante para nuestra historia porque usó a Fichte de una manera muy precisa. Podemos suponer que Schlegel citó a Fichte en su libro fundamental, *Sobre el estudio de la poesía griega,* justo para oponerse a Schiller y para congraciarse con Goethe. Y aunque este programa pronto quedó radicalmente abandonado, permite hacernos una idea del efecto de Fichte sobre el mundo intelectual alemán.

La relación de Schlegel con Schiller se remontaba al año 1792 y ya entonces no congeniaron. El romántico le parecía al clásico un hombre ingenioso, indiscreto y frío y no juzgaba que tuviese talento de escritor. Por eso le devolvió todos los orginales que le enviaba para sus revistas. Cuando Schlegel le reprochó a Schiller sus nulos conocimientos de griego, la ruptura fue total. No parece que Schiller se comportara como un hombre generoso, que no era. Cuando el hermano de Friedrich Schlegel, August Wilhelm, que era colaborador de *Las Horas,* una revista de Schiller, le entregó en 1796 el manuscrito

del *Studium* sólo se le ocurrió a Schiller escribir algunos epigramas más contra los hermanos y su grecomanía. August abandonó la revista y Schelgel siguió trabajando. El resultado fue un libro muy complejo, farrogoso y germinal, en el que Fichte era la esperanza.

La tesis central de Schlegel decía que en la diferencia entre la poesía antigua y la moderna había aspectos que escapaban a las categorías de Schiller. Esa diferencia no se resumía en decir que la griega era ingenua y la moderna sentimental. De esta forma, argumentaba Schlegel, la poesía moderna quedaba caracterizada de una forma muy incompleta [Est. 52]. No lo sentimental, esa relación con la realidad idílica sólo a partir de la idea de pérdida, sino lo interesante: eso caracterizaba a la poesía actual. Lo interesante era definido por Schlegel como "la fuerza estética subjetiva". Los conceptos de Schiller permitían acceder a este concepto, pero no eran este concepto. La clave de la diferencia está aquí: lo sentimental, la vuelta a la naturaleza perdida, ya era parte de la poesía griega. Ellos ya contrapusieron lo natural a lo artificial y sus idilios tardíos ya eran sentimentales en la medida en que se acercaban a una representación de una edad de oro que no existían en sitio alguno y despreciaban la naturaleza inculta que tenían al alcance de la mano. Si lo sentimental era una parte de la cultura del idilio griego, no podía caracterizar a los modernos plenamente. Lo propio de los modernos podría ser que lo ideal ni siquiera era visto como naturaleza, sino como praxis. Ahora bien, en esta medida, lo sentimental del mundo moderno era más bien una inquietud, pues no hacía referencia a "un objeto individual de la imaginación idealizante" [Est. 56]. Para dar pie a una actitud verdaderamente sentimental se necesitaba que un objeto fuera característico de lo ideal, lo representara y en él se proyectaran todas las idealizaciones capaces de dar la impresión de que la edad de oro seguía existiendo. Ahora bien, esto es tanto más difícil cuando más infinito es el ideal. Los griegos, en la medida en que se atenían a la realidad finita, podían identificar realidades características, formadas. Los modernos, en la medida en que se habían propuesto un ideal infinito, no podían precisar su objeto ideal, y en este sentido su sentimentalidad ni siquiera podía concretarse ni formarse.

Esto es lo que explica que la poesía moderna caiga en la forma más baja, la que rompe incluso lo sentimental. Sus objetos son representaciones inconstantes de un ideal sin cuerpo ni forma, o interpretaciones personales de ese vago anhelo de ideal. Por eso lo ideal no cristalizaba de forma objetiva. Cada uno lo veía encarnado por un momento dado en una experiencia más o menos intensa: eso era lo interesante. A Schelgel le parecía que todo esto era el pun-

to cero de la modernidad. Insistía en que "lo interesante está estéticamente permitido como necesaria preparación para la perfectibilidad infinita del talento estético", e incluso definía lo interesante como lo que tiene valor estético provisional [Est. 57]. En una espléndida comparación, Schlegel decía que ese arbitrio poético subjetivo era equivalente al arbitrio despótico de los gobernantes y tan provisional como ellos.

Con lo interesante como categoría central, era normal que a la poesía moderna le faltase armonia, perfección, serenidad, satisfacción y todo aquello que lo bello debía producir. La categoría de lo interesante no tiene nada que ver con lo bello. Este concepto estaba diseñado para identificar lo que gustaba de forma desinteresada, mientras que lo interesante propiamente dicho ya indicaba que la modernidad iba por otro camino. En el fodo, su funcionalidad era excitar la subjetividad que pronto quedaba en la misma desolación de un mundo sin relación alguna con lo ideal. Por eso estas poesías "dejan en el alma una espina hiriente y quitan más de lo que dejan" [Est. 59]. Para evitar esta consecuencia, se tenía necesidad de una fuerza productora incansable. Era preciso que algo interesante sustituyese de forma continua a lo interesante pasado. Schlegel identificó en la moda el proceso por el que esto se podía cumplir. En cada momento se rendía homenaje a un ídolo distinto, pero siempre se mantenía el interés.

Las premisas de este universo entregado a lo interesante nos mostraban un hombre que estaba penetrado por la inquietud, el esfuerzo, la productividad. En su *Lucinde*, una obra posterior fallida y caótica, Schlegel pudo hablar de la nueva figura mítica de Prometeo como el productor titánico de los nuevos bienes industriales, repetidos y homogéneos, para las masas ansiosas de desnuda materialidad. Las premisas metafísicas del sujeto moderno eran las que Fichte había expuesto en sus lecciones de Jena: la acción ante todo, y sobre todo la acción ciega que canalizaba pulsiones inconscientes. Pero como nadie había propuesto un criterio capaz de unificar todas las subjetividades, ni de reunirlas en un ideal común, ni de superar el arbitrio individual, la consecuencia para Schlegel era la anarquía de la productividad estética. Como es evidente, lo mismo se podría decir de otras esferas de acción. El resultado era el caos como categoría específicamente moderna. Pronto vendría el cansancio y el hastío, pues "cuanto más grande es el conjunto ya existente de lo original, tanto más rara se hace una nueva y auténtica originalidad" [Est. 74]. De este laberiento había que encontrar una salida. Si la época quería pensar que se trataba de un estado provisional, era preciso hallar al menos una indicación para dejarlo atrás. Durante un tiempo, y para Schlegel, esta indicación sólo podía ofrecerla Fichte.

2.3. El sistema de Fichte: la ética

2.3.1. *Dificultades*

Mientras la época bullía y por doquier se pensaba en superar al titán Fichte, el filósofo se enfrentaba al reto de construir un sistema. Poseer una ciencia filosófica, para él, ofrecía la señal apropiada de su pretensión de legitimidad para dirigir todos los asuntos del mundo social y político. Al fin de cuentas, puesto que todo estaba conectado, sólo quien conociera ese conjunto de relaciones vitales tendría la soberanía para poner su mano en la rueda de la historia. Conocer ese conjunto de relaciones era tener un sistema. Así que finalmente Fichte reclamaba para sí un poder superior al de los demás hombres, que únicamente tenían que vérselas con una faceta de la realidad.

Esa soberanía que Fichte se autoadscribía a sí mismo era peligrosamente cercana a la actitud que habían mostrado los hombres del jacobinismo político en Francia. Cuando los fundadores de la cátedra de filosofía kantiana de la universidad de Jena se dieron cuenta de que, en el fondo, Fichte era un jacobino, se sintieron profundamente decepcionados. Ese gesto de levantarse por encima de todos, de reclamar para el filósofo el papel director, cuando el filósofo sólo había acreditado un verbo iluminado, debía de resultar grotesco para hombres experimentados en el trato humano, como Schiller y Goethe. Desde luego, como Hölderlin, pensaban que eso era muy parecido al dogmatismo y al fanatismo. Ese Fichte les había decepcionado.

No se sabe si hay una estrecha relación entre lo que acabo de referir y la tormenta que se fue preparando alrededor del filósofo. El caso es que Fichte empezó a tener problemas en su cátedra. Los estudiantes le abandonaron. Comenzó a recibir amenazas. Cuando fue a empezar las lecciones del año 1795, no le dejaron comenzar las clases y se tuvo que refugiar en una casa de las afueras de Jena. La correspondiencia de Schiller y Goethe con las autoridades académicas nos ilustra acerca de lo descontentos que estaban los poderosos, a los que nunca puede faltar para ser tales una porción de hipocresía. Fichte no se desanimó. Encerrado desde 1795 comenzó a redactar febrilmente el sistema más completo de los que llegó a realizar, el sistema de Jena. Redactó de nuevo toda la doctrina de la ciencia y comenzó a escribir una filosofía del derecho y una filosofía de la moral. Las líneas generales de su pensamiento no sufrieron variación. Pero su desarrollo se logró de una manera altamente precisa, y desde luego dulcificó mucho los aspectos más aristocratizantes y antidemocráticos de su pensamiento. Podemos decir, sin temor a equivocarnos,

que ese Fichte que lucha recluido en un puebliecito cercano a Jena por lograr el sistema, demuestra el talento más poderoso y la obra más perfecta de cuantas compuso. Luego, mucho de lo que posteriormente habría de escribir resulta caprichoso comparado con lo que ahora tenía en mente. En estos años de Jena, desde luego, más allá de trivialidades y paradojas innecesarias, circula un rumbo de pensamiento relevante. Si Fichte se hubiera mantenido anclado a estas obras, su figura como pensador serio y responsable habría sido mucho más sólida.

Si tenemos que partir de un elemento sistemático central de este Fichte, un elemento que vincule las tres grandes obras en las que se empleó, *la Doctrina de la ciencia nova methodo, El fundamento del derecho natural* y *La Doctrina de la moral,* no tenemos duda. Debemos comenzar con el problema de la intersubjetividad. Si Fichte había partido del yo en el primer gran boceto de su filosofía, ahora se daba cuenta de que había que partir de un "nosotros". En cierto modo, Fichte había conquistado este punto de vista con las lecciones sobre *El destino del Sabio,* que en el fondo dan la clave de los nuevos desarrollos, como ya dijimos. El punto irreductible del sistema no era un yo absoluto, sino lo que él llamaba el "reino de los seres racionales", tan cercano al reino de los fines de Kant. Este concepto tiene un antecedente spinoziano. Para Fichte, sin embargo, en lugar de ser la faz de Dios bajo el modo del pensamiento, este reino no era sino la estructura de nosotros que era necesario suponer para que alguien pudiera llegar a decir yo. La autoconciencia personal era un fenómeno derivado de una estructura de nosotros.

En el fondo, en toda la producción de Jena, Fichte no hace sino desarrollar las tesis que había apuntado en su obra de 1794-1795. Pero hay que admirar la consecuencia, la celeridad, así como la extraordinaria capacidad creativa que Fichte desplegó entre los años 1795-1798, justo cuando ya para todos se habían tomado las decisiones acerca de su suerte en Jena. Partiendo de una visión muy realista del ser humano, de esa fenomenología de relaciones cognitivas y morales entre el objeto y el yo finito, Fichte desplegaba una visión orgánica de la vida humana dotada de una potencia inaugural. Sin ella no podemos entender los desarrollos de la filosofía desde Schopenhauer a Freud.

2.3.2. *Impulso, ansia y libertad*

Todas las instancias de la filosofía de Fichte se iluminan desde su teoría del impulso. A partir de la categoría de impulso, Fichte despliega el sistema de la

sensibilidad. Con esta expresión Fichte se refiere al cuerpo humano como totalidad orgánica. Los impulsos o instintos son posibilidades bloqueadas de acción que caracterizan un organismo concreto. Cada instinto, ambiguo en la interioridad del hombre, precisa una definición, un reconocimiento concreto, e invoca un objeto que satisface el deseo que produce. El hombre, entonces, sólo conoce en verdad sus instintos por los objetos con los que resuelve sus inclinaciones y las satisface. Antes de esa definición del objeto, el instinto es algo reprimido, detenido, un malestar que busca salida y que no la encuentra. La reflexión que reconoce un instinto ya ha identificado un objeto. El autoconocimiento avanza a la vez que el conocimiento del mundo. Sin la compulsión exterior de los instintos, no habría objetos. Sin la compleja trama de necesidades vitales no habría realidad. Antes de identificar el objeto que resuelve una inclinación instintiva, el hombre es ansia. "Nos falta no sabemos qué", dice Fichte [GA. I, 5, 120]. El ansia es un instinto todavía inconsciente, un cuerpo disperso y desorganizado, un querer indeterminado. Cuando identifico el objeto que calma el ansia, entonces tengo un deseo, un apetito. Entonces me conozco y organizo el mundo. Entonces mi querer es determinado.

Mi cuerpo tiene que estar en medio de esos mismos objetos que calman mi ansia. La paradoja es muy clara. Lo que comenzó con una falta y un bloqueo debe colmarse y canalizarse. Lo que es una exterioridad, el objeto, debe estar "bajo la soberanía de mi querer" [GA. I, 5, 123]. Para eso mi cuerpo tiene que estar dotado de una movilidad plural en relación con las cosas. Un cuerpo dotado de instintos objetivos ya es un cuerpo articulado, que se orienta y se mueve por un mundo de objetos. Fichte concluye entonces que, si el hombre debe ser libre, si debe resolver necesidades, tiene que tener un cuerpo articulado. La articulación del cuerpo humano es la expresión visible de su libertad en el mundo. Fichte quiere decir con ello algo muy significativo. Sin la capacidad de reflexión continua sobre mi inquietud y mi ansiedad interna, no identificaría la parte del mundo que calma mi deseo. Y sin eso no aprendería a relacionarme con el mundo, no ofrecería articulaciones apropiadas a mi deseo. La libertad de reflexión sobre mi inquietud produce mi cuerpo tal y como es, como libertad de articulación.

En todo esto, lo decisivo es el instinto de reflexión entendido como instinto de libertad [GA. I, 5, 132]. Ahí reside el milagro del hombre. Por un momento, se bloquea todo instinto concreto, toda pulsión hacia fuera y se activa un "instinto hacia la libertad", un instinto hacia la autoconciencia, que no es natural, que no se basa en la seguridad del deseo, que no se relaciona con el mundo, porque el mundo es niebla todavía. En el momento fundamental

de la soledad, elevamos el ansia a objeto de la reflexión. Por mucho que se quiera liberar el instinto, se media por un proceso de identificación y de conocimiento. Con ello, el instinto de reflexión genera un ansia de conocimiento y objetiva nuestra relación con la naturaleza. Desde ese momento, los instintos no tienen causalidad inmediata, sino que se someten a la flexibilidad de la libertad. Ahora, todos los instintos son contingentes en su eficacia. Sólo la libertad, a través del conocimiento, es soberana y decide reprimir o canalizar el instinto, y en su caso la forma concreta en que hacerlo y los objetos que ofrecerle. Sólo esta libertad es esencial al sujeto. Lo demás es contingente.

Fichte ha extraído consecuencias éticas profundas de este principio. Como es evidente, estas consecuencias son de naturaleza ascética. La libertad de reflexión supone ante todo una detención del instinto, con la finalidad de conocerlo. Pero después se abre paso un instinto cuyo contenido es la aspiración a la libertad frente al propio instinto material. Fichte interpreta este hecho como un "desprecio de todo placer". De manera consecuente, y en positivo, dice de él que evidencia "la absoluta espontaneidad y autosuficiencia" del sujeto. Por mucho que el cuerpo humano no experimente estas evidencias, la libertad que lo ha conformado y educado aspira a esa superioridad. El cuerpo humano, que para Fichte es un todo orgánico abierto a evolución futura, es el conjunto de articulaciones, de movimientos y de deseos objetivos que ha podido forjar, hasta el momento, ese instinto de libertad, de espontaneidad y de autosuficiencia. La libertad no es un instrumento para conocer el instinto, sino la meta misma de supremacía sobre él a la que aspira este mismo conocimiento. Por eso Fichte ha hablado de libertad formal –de reflexión– y de libertad material -que aspira a someter todo instinto a sus fines de coherencia del hombre consigo mismo.

2.3.3. *Instinto y represión*

La libertad formal de reflexión puede dejar un instinto inconsciente y desarrollar el cuerpo sin contar con él. Pero puede conocerlo y sin embargo someterlo a la libertad material. El instinto es por principio lo reprimible, desde luego, pero es mejor conocerlo, objetivarlo, eliminar el ansia y decidir soberanamente de qué forma se satisfará. El hombre no debe ejercer su poder soberano mediante la represión de la reflexión y la ignorancia de sí, sino mediante la racionalización de las formas de atender el instinto. La primera estrategia nos deja en el malestar del ansia; la segunda en la satisfacción de controlar racio-

nalmente las formas de solución del instinto. La consecuencia ascética se reproduce aquí. La cuestión es impedir que el instinto conocido imponga sus objetos sin la mediación del proyecto de autonomía y soberanía del hombre sobre ellos. Fichte denuncia el automatismo de la satisfacción del instinto, su entrega a la llamada solución natural. Tal cosa no existe. Creer en ella es perder el control sobre el propio proyecto libre de vida. Por eso Fichte concluye que "el placer que surge de la concordancia de la realidad con el instinto natural [...] me distancia de mí mismo, me aliena y en él me olvido" [GA. I, 5, 138]. Cuando la libertad reprime ese instinto natural, y lo canaliza a través de una solución racional, surge la paz de ser nosotros mismos. Cuando se impone la satisfacción inmediata, se produce una completa anulación y desaparición del centro decisional, y el ser humano se disuelve ante la protección de la realidad, en una experiencia de idilio, como en los místicos y en los nuevos estetas. Insistamos, porque es preciso distinguir dos cosas. La reflexión es una estrategia de objetivación y conocimiento, pero está al servicio de otra estrategia de ordenación de esos instintos conocidos para posibilitar la libertad y el dominio general sobre ellos. Tener conciencia es un medio para organizar libremente el cuerpo.

Mantengamos firmes estas dos nociones de libertad. Una es la libertad formal y otra, la libertad material. La primera es una capacidad de reflexión, de identificación del objeto, del deseo, del instinto. La segunda es la libertad completa de la naturaleza, la soberanía del hombre sobre las cosas, la libre disposición de toda la realidad sin ansias, instintos, placeres y apetitos; pura emancipación que escapa a las coacciones de las cosas y al sentimiento de necesidad que nos producen. Pues bien, la libertad formal debe reconciliarse con los instintos, reflexionar sobre ellos y canalizarlos no por el placer que ello produce, por el valor en sí de darles satisfacción, sino en función de que así liquidemos nuestra dependencia de la naturaleza y mejoremos nuestra libertad material. Podemos dar el visto bueno a satisfacer un instinto si "se integra en una serie mediante cuya prosecución el yo tendría que llegar a ser independiente" [GA. I, 5, 140-141].

Éste es un proyecto utópico. Nunca dejaremos de ser entidades naturales. Pero debemos aspirar a la máxima libertad y al orden autónomo sobre nuestros instintos. La antropología ahora nos muestra su apertura a la filosofía de la historia. Su meta es la independencia de la naturaleza. En relación con esta meta, debemos liberar los instintos, no en relación con su liberación misma. No podemos impedir que el cuerpo genere carencias. La moralidad de una acción no reside en entregarnos a una accion puntual y resolver esta carencia,

sino en ejercer una reflexión que implica un juicio sobre esta pregunta: ¿seremos más o menos libres entregándonos a esta acción? Una acción es moral si y sólo si suprime necesidades de manera objetiva; esto es, si hace que en una situación concreta el hombre tenga menos necesidades instintivas que en la anterior.

Este juicio supone la idea de una serie graduada de necesidades. Como toda serie, debe contestar a la pregunta: ¿cuál es, desde este caso concreto, la acción que me acerca a la independencia de la naturaleza? La dificultad de estas preguntas es que uno no sabe quién debe contestarlas. ¿Cómo superar este ansia específica de la duda moral que encierran estas preguntas? Tiene que haber un instinto moral propiamente dicho, que en cada caso concreto se active, reflexione y objetive su contenido, de tal manera que responda con claridad a la demanda que nos hacemos. Esta objetivación reflexiva del instinto moral es la conciencia [*Gewissen*]. Ella se pone en situación de medir el grado de independencia que se derivaría de una acción u omisión relacionada con un deseo concreto. Ella pronuncia su veredicto no como un hecho, sino como una exigencia necesaria. Sólo así la libertad formal de reflexión puede encaminarme hacia la libertad material de la naturaleza. "Debo actuar libremente para llegar a ser libre", dice Fichte [GA. I, 5, 143].

El resultado del instinto moral es la conciencia de un deber material. Tal mandato de la conciencia dice que debemos liberar un instinto concreto porque eso nos hace más libres en términos absolutos en la serie de nuestra vida. Por esa acción concreta progresa materialmente nuestra liberación respecto a las dependencias de las cosas. No hay acciones indiferentes: todas deben ser elevadas a reflexión y sobre ellas la conciencia moral ha de dar su veredicto. Nunca debo seguir el instinto de manera inmediata. Buscar ese imperativo de la conciencia moral, esa voz segura e interior, es el metadeber incondicionado. En todo caso, nunca se debe actuar contra la convicción. Esta tesis supone siempre el deber de formarme una convicción concreta y material.

Esta certeza debe ser verdadera a priori para Fichte. Ella encierra en sí la garantía de su propia verdad. Como veremos, el paso de la certeza a la verdad, que es el problema de Hegel, no se presenta ante Fichte. Ante la pregunta de si esta conciencia puede estar equivocada, Fichte responde de una manera pintoresca. La prueba de su verdad reside en que quien la posea ha de estar dispuesto a llevar a cabo la acción ordenada, incluso ante el aviso de que está en juego el fuego eterno. Ser condenado para Fichte significa "hacer imposible su mejora por toda la eternidad", no poder ser mejor. Si a pesar de ese peligro realizo la acción, desde luego, es porque estoy en armonía conmigo mismo.

Como esa armonía me pone en contacto con el yo originario, es ajena al tiempo. Por eso la convicción es inamovible. Entonces la certeza es absolutamente correcta. El yo originario tiene una voz nítida, habla y es escuchado con la misma transparencia que el *daìmon* de Sócrates. Aquí se reconcilian ser y verdad de manera inmediata.

Vemos así que la historia de un hombre es la historia de los momentos de su certeza. La conciencia moral no reconoce juez superior alguno. Ella es la voz de "nuestra originaria totalidad", la vieja aspiración de Fichte. Por eso, desde la conciencia moral, sean cuales sean las consecuencias de la acción, no puede brotar sentimiento de culpa, escisión o pecado. Frente a ella, como en Lutero, nada puede el principio de la autoridad. La religiosidad protestante se eleva así a filosofía. "Lo que no brota de la creencia, desde la confirmación de nuestra propia conciencia, es el absoluto pecado" [GA. I, 5, 164]. La que brota de la conciencia nos trae paz y serenidad. Y todo ello siempre en una situación concreta, circunstancial, práctica.

2.3.4. *Una ética material y comunitaria*

Como es lógico, la piedra angular de todo el edificio reside en la capacidad de reflexión. Ahí se abre el mal radical: en conformarnos con la rutina, limitar el autoconocimiento, detener la libertad de reflexión. Atrévete a saber significa atrévete a decidir cuál es tu deber material. Por eso no basta con la mera conciencia moral. Se trata de la conciencia obtenida tras la reflexión apropiada. Y esta reflexión apropiada no la hace la conciencia vulgar, sino el filósofo. Así que el fundamento verdadero del sentimiento de certeza sobre el deber, en el fondo, depende del principio superior de la reflexión del filósofo. Una vez más, él tiene la pauta de lo que es la liberación de la naturaleza, de lo que es emancipación, de lo que es deber concreto. Sólo el filósofo ha llevado a cabo una reflexión concreta sobre el sistema de instintos. Sólo él, ejemplo perfecto de la libertad y del autoconocimiento que conlleva, puede proponer la escala concreta del deber material. Sólo él puede encaminar la liberación de los instintos hacia la absoluta autonomía e independencia de ellos. Sólo él ha reflexionado sobre el cuerpo y lo ha educado no por el valor del cuerpo, sino como herramienta de la moralidad.

No debemos suponer que cuando Fichte habla de liberación y de emancipación se refiere a un ser humano concreto. Tampoco que cada uno deba luchar por su liberación a su manera. La disciplina de esa lucha queda marca-

da por el filósofo, que de esta manera permite que la emancipación sea entendida como propia de la razón en general y acoja a todo ser humano. Sólo así la liberación de uno "sería al mismo tiempo la liberación de los demás" [GA. I, 5, 209]. El combate que se dé en mi individualidad sólo ha de ofrecer una herramienta histórica para potenciar la liberación de la razón general. Éste es el fin de la ley moral, que no hace acepción de individuos. "*A* –un hombre cualquiera– es para mí únicamente una herramienta y un vehículo de la ley moral. Antes era esta herramienta el cuerpo. Ahora lo es el hombre completamente sensible empíricamente determinado" [GA. I, 5, 210]. Esta conclusión pone al individuo al servicio de la razón y nos informa de la auténtica realidad a la que la moral ha de atender: la comunidad.

Los seres libres tienen que tener necesariamente el mismo fin: la liberación universal del género humano respecto de la naturaleza. Esto sólo es posible si la acción de liberación de uno potencia la de otro. Un hombre libre verdadero es el que no soporta a su lado la esclavitud, el que actúa de tal manera que redunda en la libertad de los demás. Para ello hemos de distinguir entre los fines universales y los individuales de la acción. Esto no es posible si no se llega a un acuerdo material entre los hombres acerca de estos fines racionales. Para ello, los hombres tienen que estar unidos por principios comunitarios y convicciones compartidas con que buscar y desear el acuerdo en cuestión. Ante todo tiene que existir la convicción común de la libertad, el principio comunitario de que el acuerdo no puede ser impuesto, sino consensuado libremente. Tiene que existir el preacuerdo de que no puede haber coacción para lograr la concordancia de los hombres. Voluntad de acuerdo es la convicción más propia de la racionalidad.

Fichte ha llamado iglesia a esta comunidad ética de convicciones morales basadas en la libertad. La iglesia encarna así una condición de la liberación general de la humanidad respecto de las condiciones materiales coactivas de la naturaleza. Lo que constituye la iglesia como comunidad es el símbolo, esa convicción común de libertad. Más que una convicción fija y estable, el símbolo es un imperativo de acuerdos libres. Ese imperativo ofrece la clave de reconocimiento de una fe común. Por eso estamos ante la iglesia del espíritu, que regenera su propia capacidad comunitaria con acuerdos conscientes. Todas las convicciones materiales concretas están sometidas a un intercambio continuo y es una obligación de cada uno la actualización activa de los compromisos encerrados en el símbolo. Pero esta actualización es posible porque desde siempre se vive en una situación simbólicamente firme, comunitaria, compartida.

Esta actualización de lo que une la vida en común se pregunta por el símbolo como fe común y desea saber si es capaz de fomentar y producir acuerdos libres sobre actuaciones concretas emancipadoras de todos. Para cumplir sus funciones, el símbolo debe ser formal y general, aceptable para toda la humanidad, tener rasgos sensibles que sirvan de carne para el contenido conceptual y de medio de presentación del mismo, pero que no sean confundidos con el contenido moral del símbolo. Esta dimensión sensible es más bien mitológica y depende de la transmisión histórica concreta, pero su contenido ha de ser potencialmente universal. Sólo así condicionará toda acción moral concreta. Como vemos, el problema del símbolo viene a recoger el problema de la revelación. Pues bien, Fichte dice ahora que, tras todos estos detalles, "lo esencial de todo posible símbolo es: hay en general algo suprasensible, algo elevado sobre toda naturaleza. Quien no crea en esto no puede ser miembro de una Iglesia: es completamente incapaz de toda moraldiad y de toda formación para la moralidad" [GA. I, 5, 218].

Por el símbolo, la realidad humana se presenta partícipe de la realidad suprasensible. Sólo así, por la posibilidad de conectar con algo suprasensible, se transciende la dimensión individual del hombre y se funda una comunidad. Como resulta claro, Cristo es el símbolo que cumple todas las condiciones anteriores. La historicidad de las intepretaciones de ese símbolo marca la historicidad de la propia iglesia cristiana. Desde la separación del inesencial mito mesiánico judío, que impulsó la primitiva comunidad cristiana, hasta la última reinterpretación luterana, el progreso de racionalización del símbolo marca el progreso del hombre. La historia de la razón comunitaria es la historia del cristianismo. Pero, en todo caso, tener un símbolo es un deber tan absoluto como usar la razón en el seno de una comunidad. Pues no se puede operar sobre todos sin partir de lo que es común a todos. Pertenecer a esta iglesia es un deber moral y condición de realización del deber material.

El símbolo no puede fundamentarse sobre procesos discursivos, sino que es el supuesto que los hace posible. De hecho, el símbolo concede a todos la voz que corresponde a los que participan en alguna forma de lo divino. Si el símbolo se explicita es sólo para transformarlo de tal manera que pueda ser más compartido. En este sentido ofrece la base fundamental de toda comunicación. Fijarlo en un momento histórico, detenerlo en una interpretación posible, es un pecado contra la razón y su libertad. Convertido en dogma no vale, pierde todo su potencial de comunidad. Convertido en una divisa de la imposición, destruye desde dentro a la propia iglesia. Una institución radicalmente conservadora de la fe y de la interpretación del símbolo es autoritaria e irracional.

Retira la voz a los hombres y los aleja de la participación activa en lo suprasensible. De esta naturaleza es el papado. "Mantenerse en lo antiguo, silenciar el esfuerzo, la razón universal, éste es el espíritu del papismo. El protestante parte del símbolo hacia lo infinito, el papista apunta a él como la meta última" [GA. I, 5, 220]. La iglesia luterana auténtica, verdadero motor de la secularización, es la reunión de los que no pueden aceptar pasivamente el símbolo. Pero no para apostar por la vivencia mística, sino para avanzar libremente en la genuina comunicación de mi interpretación ante los demás. Con ello, Fichte se aleja definitivamente de Jacobi, incapaz de captar la dimensión simbólica de la fe, sus elementos sociales y comunicativos.

Tenemos así que el símbolo en el fondo permite la configuración de un pueblo entero de hombres reflexivos que se interesan en procesos comunicativos acerca de la certeza moral, un pueblo de filósofos en suma. Pero las cosas no son tan radicales. Para disminuir los riesgos de la comunicación irresponsable de las interpretaciones del símbolo, que pudieran introducir elementos irracionales en la vida comunitaria, el individuo debe antes exponer sus opiniones ante la sociedad de los teólogos. Aquí, ante este foro privilegiado de la conciencia comunitaria, el debate está libre de males. Aquí no se reconoce la autoridad de nadie y menos todavía la opinión común de la época. Integrarse en este foro es el deber de quien quiera intervenir en la racionalización del símbolo y se atreva a poner su mano en esa materia. La ilustración es opinión pública, todavía, pero sólo en el seno de la república de los sabios teólogos. En su seno se examinan y confirman las convicciones. Ninguna de ellas puede destruir el símbolo, porque entonces destruiría la propia condición de posibilidad del encuentro. Este foro, sin embargo, jamás puede cerrarse a nadie. Esta sociedad de sabios es una república o democracia absoluta. "Aquí no vale sino el derecho del espíritu más fuerte. Cada uno es lo que puede y tiene derecho si tiene razón. No hay otro juez que el tiempo y el progreso de la cultura" [GA. I, 5, 255]. El Estado no puede intervenir en los debates de este foro.

El hilo conductor de estos debates en el seno del foro comunitario es bien sencillo. "Para cada uno, todos los demás son fines para él. Sólo él no es ningún fin para sí mismo." Se trata del más extremo altruismo, que ha dejado muy atrás la propia individualidad y considera a todos los demás como unidad. Ya no estamos en el equilibrado kantismo, que habla de ser unos para otros fines y medios al mismo tiempo. Estamos en la entrega real de cada uno a todos los demás. El que interviene en este debate, en el que se muestra a qué compromete en cada presente el hecho de que el hombre es una realidad sagra-

da, se coloca así "propiamente en el punto de vista de Dios. Para él cualquier ser racional es fin último y absoluto" [GA. I, 5, 230]. Hay desde luego un olvido de sí. Pero sólo un olvido activo en favor de una comunidad que, por su parte, está compuesta de hombres que se olvidan de sí mismos en los demás.

2.3.5. *Elegir un trabajo*

Desde esta teoría activa comunitarista se despliega la renovación de la teoría de los estamentos y su fundamentación moral. Digo renovación porque esta doctrina ya había sido expuesta en las lecciones *Sobre el destino del sabio* de 1794. No conviene olvidar, ahora, que emancipación es la independencia de la naturaleza y que esto sólo es posible en virtud de su dominio. Olvidarnos a nosotros mismos en favor de la emancipación de la comunidad significa colaborar en el dominio de la naturaleza. Tal cosa sólo es posible por el trabajo concreto de los hombres que siguen su certeza moral. El individuo, como portador de la razón, no es sino una dimensión finita de ese combate. Ser individuo racional es ser portador de un trabajo que sirve a la comunidad. El hombre es herramienta de la razón concentrándose en un trabajo elegido por su eficacia para la sociedad, no para uno mismo. Por el trabajo y su organización social, la noción comunicativa de la iglesia tiene un trasunto real. La iglesia no es sólo la comunidad de símbolo, sino la comunidad de trabajo. Ella encarna la ética social orgánica por la que todos resuelven las necesidades de todos.

Puesto que la división de trabajo tiene una función social, los estamentos, lugares en los que cada uno realiza la función más adecuada para el organismo social conjunto, han de tener un reconocimiento público. La adscripción a este lugar social no puede hacerse desde mi arbitrio. Sólo una cosa puede moverme a esta adscripción: la convicción moral de que allí soy una herramienta social de la mejor manera posible. Tal cosa la deben reconocer los demás. El proceso de este reconocimiento es la educación, que ha de ser igual para que cada uno brille en su talento. Sólo así la elección de estamento es eficaz. Además, todos los estamentos son igualmente dignos desde el punto de vista moral. La ordenación burguesa, sostenida por la desigualdad y la subordinación entre los hombres, resulta inmantenible para Fichte.

Los aportes de preparación y de educación para cumplir los deberes de pertenencia comunitaria alcanzan en Fichte plena conciencia. Hasta tal punto es así que cada uno debe aplicar el deber de comunicación y de transmisión del saber al seno de su propio estamento. Por supuesto, existe un imperativo peda-

gógico, que por doquier se refleja en la obra de Fichte, y que reclama disolver el error allí donde éste se presente. Hay algo así como un deber de progreso en el seno de cada esfera de trabajo, que viene asentado en la existencia de un deber de verdad. Si no se cumplen estos objetivos epistemológicos de base, resulta muy difícil sublimar la pertenencia a una esfera de trabajo como el cumplimiento del deber supremo, el de ser herramientas de la razón. Pero no estamos sólo ante exigencias epistemológicas: la norma de la verdad no sólo reclama disolver el error, sino que prohíbe radicalmente la mentira, sean cuales sean las consecuencias. No hay para Fichte estado de necesidad en relación con mentir. Si pronunciar una mentira se justificase desde el criterio subjetivo de la necesidad, pronto éste se relajaría hasta convertirse en criterio de comodidad. Fichte era consciente de la que mentira procede de la cobardía. Ésta, a su vez, era consecencia de la pereza, carácter humano que él explicaba, desde su metafísica, por la dimensión material, inercial y mineral del hombre. Decir la verdad, por el contrario, dependería de la libertad humana. La mentira es cobardía y quien la pronuncia confiesa su incapacidad para luchar por su libertad. En realidad, Fichte tiene en cuenta sobre todo las coacciones que el mentiroso pretende esquivar sin lucha.

Todas estas dimensiones no pueden realizarse sin una actividad continua en un campo de trabajo sobre el que cada uno aplica su racionalidad. Este hecho, como los anteriores, tendrá importantes consecuencias en la filosofía del derecho, que entronca en estos planteamientos con suma claridad. Para entender el argumento de Fichte, debemos recordar que el deber moral no es actuar, sino hacerlo con eficacia, produciendo efectos racionales en el mundo. Pues el deber siempre invoca una actuación que tiene en cuenta a los demás, la dimensión comunitaria del hombre. Y los demás no esperan de nosotros acción, sino acción eficaz, útil. En su origen, la utilidad es una dimensión altruista de la acción, una exigencia de nuestra vida de trabajo. Esta exigencia de eficacia no se consigue sin un ejercicio permanente, metódico, racional y crítico de una actividad dada para la que nos sentidos dotados. Para Fichte, esta relación permanente, objetiva y socialmente reconocida con una actividad mundana se llama propiedad. Con ello, por el deber de eficacia, concluimos el deber de dotarnos de una propiedad. Ser propietario no es un derecho, sino un nuevo deber.

Comprendemos así el sesgo fundamental desde el que Fichte analiza el tema. Propiedad es, sin más, acción racional propia y exclusiva. Sólo ella garantiza la acción eficaz del hombre sobre el mundo sensible y sólo ella resuelve necesidades y emancipa a los hombres. Una consecuencia de todo esto es que

la propiedad sólo puede llegar hasta donde llega la eficacia de la acción, no más allá. No está justificada por el disfrute, la seguridad, la tranquilidad, la obtención de poder o de influencia, etc. Sólo está justificada por la eficacia y por eso alcanza a las herramientas y a la propia esfera de acción a la que cada uno entrega su vida.

Todas estas cláusulas están llenas de problemas concretos, como es natural. Fichte se deja llevar por su amplio sentido de la coherencia y pretende ir dando respuesta a estas exigencias. Ante todo, resulta demasiado claro que la propia actividad de cada uno no puede garantizar su coherencia de forma automática con las demás esferas de acción ocupadas por los demás. El pensamiento del Estado, como instancia que distribuye la acción necesaria dentro de la comunidad, tiene aquí sus primeras apariciones dentro del seno de la moral. Frente a otras visiones más políticas, el Estado tiene para Fichte el monopolio de la ordenación del trabajo dominador de la naturaleza externa. De esta noción de Estado se deriva una noción de justicia muy clara: "En rigor, dice Fichte, en un Estado donde un único ciudadano no tenga propiedad –lo que significa no sólo derecho exclusivo meramente a ciertos objetos, sino también derecho exclusivo sobre acciones– no hay ninguna propiedad justa" [GA. I, 5, 262]. La exigencia de esta teoría de la justicia consistiría en proporcionar una colocación al parado. Cualquier otra benefacción es siempre ambigua.

No necesitamos poner de manifiesto la estrecha vinculación entre estas tesis de Fichte y lo que luego Weber llamaría el espíritu profesional del protestantismo ascético. Su rasgo fundamental es la radical despersonalización. Este proceso sólo es posible mediante una profunda idealización del trabajo y la propiedad. En el fondo, la propiedad no es mía; es más bien de la razón general. No la conservo y la defiendo porque sea mía, sino porque es un bien común de la razón encarnada en mí. Como es evidente, esta idealización bien podría ser un medio de disponernos con buena conciencia a una descarnada lucha egoísta. Fichte no es ajeno a estas objeciones y defiende que, en caso de conflicto de propiedades, debo luchar por la mía, por la razón expuesta; pero que al tiempo debo compartir con el otro los frutos de lo salvado en mi propiedad. En todo caso, el ideal que se abre ante nosotros es el de una anulación general de las dimensiones individuales y naturales del ser humano.

Esta dirección del pensamiento de Fichte tiene extremos que resultan un poco chocantes. Maimon había hecho del derecho natural la esfera en la que cada hombre debería luchar por su irreductible individualidad. Así, dos náufragos quedan liberados del deber de ayudarse el uno al otro, porque es su derecho natural salvar sus propias vidas. En cierto modo, esta expresión viene a

decir que los hombres son fines en sí y no se pliegan a someterse unos a otros. Fichte piensa de forma diferente. Los individuos, puestos en la situación extrema descrita, tienen el deber de arruinar su punto de vista subjetivo y neutralizar la lucha natural entre ellos. Nadie tiene derecho a decidir por su cuenta quién debe salvarse, pues la decisión de salvarse sólo podría ser el veredicto de un criterio ético-material que objetivase el valor de los dos agentes racionales desde la consideración de un Dios o yo puro. Tal subjetividad juzgaría quién es mejor herramienta de la razón. Ésta sería la única consideración, propia de una razón comunitaria consciente. La consecuencia, altamente improbable, es que el individuo menos virtuoso, en situación de luchar por la propia existencia, debería sacrificarse ante el que lo sea más.

Todas las acciones morales que se realizan por su valor producen un efecto característico: el respeto hacia nosotros mismos. Formar a los hombres en ese sentimiento, y dar el buen ejemplo correspondiente, constituye el primer deber de la educación moral. El único camino de acceso a estas alturas morales es el sacrificio. Las ambigüedades de Fichte aquí resultan insoportables. Una moral que comenzó con ideales de emancipación se torna ahora moral que aspira al dominio de la realidad y de nosotros mismos; un régimen de actividad que aspira a liberarnos de las necesidades se transforma ahora en un régimen que aspira a neutralizarlas ascéticamente. La felicidad puede ser el objetivo de la liberación del ansia oscura que nos intranquiliza. Pero una vida orientada a la acción eficaz que sirve a las necesidades de los otros no puede orientarse jamás por esta felicidad.

Pero en todo caso, ése era el contenido del deber para Fichte. En sus rasgos más básicos, se trataba de un comunitarismo racional en el que la comunidad moral proponía el fin de toda la actividad personal. El hombre concreto era una herramienta para esta comunidad que, en el fondo, era la encarnación de la razón. La aspiración última de esta ética era la construcción de una comunidad de iguales, de hombres completamente altruistas, que se entregaban cada uno a su trabajo por los demás con la certeza de que todos los demás hacían lo mismo. Creo que en ninguna parte como en este pasaje se expresa el hecho, básico, de que esa comunidad supondría la armonía total de los deseos, de las necesidades, de los trabajos y de las propiedades. El pasaje dice así: "El fin último de todo actuar en la sociedad es: los hombres deben concordar todos. Pero concordar todos sólo sobre lo racional puro, pues esto es lo único que es común a todos ellos. Bajo el supuesto de una tal concordancia desaparece la distinción entre un público ilustrado e inculto. Desaparece Iglesia y Estado. Todos tienen las mismas convicciones y la convicción de cada uno es la de todos. Cae

el Estado como poder legislador y coactivo. La voluntad de uno cualquiera es efectivamente ley universal. No somos nosotros mismos nuestro fin último, sino que todos lo son" [GA. I, 5, 226-227]. Era una meta utópica. Fichte sabía, a pesar de todo, que las cosas no eran así. Por eso, porque el mundo padecía una constitución antiutópica precisa, porque los hombres difícilmente encarnarían la ética con la pureza descrita, era necesaria la existencia del Estado como monopolio de la coacción ética y como reino de la justicia.

2.4. El sistema de Fichte: el derecho natural

2.4.1. *Derecho a autoconocer*

Se diga lo que se diga de las relaciones entre derecho y moral en Fichte, la única cuestión relevante surge del hecho de que la moral atiende al deber, mientras que el derecho atiende, como resulta obvio, a las condiciones que se deben dar en el mundo sensible para que el deber moral sea viable. Son dos imperativos que en fondo resultan mucho más convergentes de lo que pueda decir el propio Fichte en muchos pasajes. La vértebra de esta convergencia está sometida a la protección del punto de vista moral. Éste se puede resumir de una manera muy simple: debes considerar tus dimensiones racionales individuales como herramientas de la razón. La consideración moral del hombre lo contempla como encarnación de la razón. El hombre posee valor no por sus rasgos individuales, sino en la medida en que sabe usar estos rasgos dentro del proyecto racional de dominio del mundo, la liberación y la emancipación del hombre.

Mas, queramos a no, los que han de llegar a ser herramientas de la razón son los individuos. La cuestión central ha de explicar cómo el individuo llega a ser consciente de esta dimensión racional y de su deber de convertirse en herramienta de la razón, y así disponerse a realizar la ley moral. La vértebra misma del derecho tiene que ver con este hecho. En su expresión más general se puede decir que el hombre es portador de derechos porque ha de realizar deberes. El hombre tiene derecho a todo lo que sea necesario para cumplir su deber. Ahora bien, lo más básico para cumplir el deber es conocerlo y percibirse como ser moral. El derecho tiene una dimensión epistemológica básica: explica el surgimiento de la conciencia del deber y despliega aquella inteligencia que dice qué ha de suceder entre los hombres para que el deber sea factible en el mundo [GA. I, 3, 319].

Cumplir el deber requiere conocerse, saber cuál es la actividad más racional para la que estamos dotados, disponerla al servicio de la comunidad y ordenarla de forma racional mediante una propiedad. Tengo derecho a conocerme, a saber cuál es mi capacidad más básica, cuál es la mejor formar organizativa de estas actividades en la sociedad, o la mejor forma organizativa de la propiedad. La única forma de autoconocernos en nuestra mejor disposición práctica, la más racional, consiste en identificar aquellas inclinaciones, deseos, capaciadades o aptitudes formativas. Fichte dice que tengo que identificar mi querer racional, para así realizar una acción útil al proyecto racional. Puesto que todo el valor del hombre está en actuar en el seno de una esfera de acción socialmente justificada, para así cumplir con su deber de la mejor manera, el hombre ha de identificar su mejor disposición natural. El optimismo antropológico de Fichte identifica esta disposición con su querer. No se puede actuar bien –ésta es la creencia básica– sin que esa actuación brote del mismo seno de la voluntad.

Con ello retrotraemos el argumento a una premisa ulterior. Lo que es necesario para cumplir el deber moral es el autoconocimiento. El hombre entonces tiene derecho a autoconocerse. Pero también tiene derecho a todo lo que es necesario para que el autoconocimiento sea posible. Con ello, la parte pura del derecho no interroga sino por las condiciones de la autoconciencia material. La filosofía del derecho natural tiene por objeto definir las condiciones de posibilidad de toda autoconsciencia en tanto que puede encarnarse en un individuo racional destinado a ser herramienta de la razón. Y esto a su vez tiene que ver con la ordenación jurídica de la sociedad, porque no es posible un autoconocimiento humano sin una ordenación del grupo. Con ello tenemos algo parecido a un círculo. La moral es una entrega del individuo al orden comunitario de emancipación. Para que sea posible la moral tiene que ser posible el autoconocimiento. El hombre ha de poder autoconocerse. Para autoconocerse tiene que vivir en un grupo. Por tanto, para que el hombre tenga conciencia de su derecho tiene que vivir en un orden comunitario metajurídico. Sólo así puede brotar la conciencia de ser activo moralmente. Con ello, la ordenación del grupo es necesaria para que surja la conciencia del derecho y para que la moral sea posible en un mundo sensible. La pregunta es: ¿cómo puede ordenarse el grupo antes de que brote la conciencia de derecho que se deriva de ese orden? Pues si el derecho brota de un mínimo orden del grupo, tal orden no puede ser a su vez jurídico.

La solución real de Fichte dice que el grupo ha de ordenarse ya moralmente –eclesialmente– para que sea posible la emergencia de esa autocon-

ciencia que está vinculada al conocimiento de que somos seres de derechos fundamentales. Y sólo si somos seres de derechos, organizaremos la realidad social jurídicamente de tal manera que podamos realizar en ella nuestro deber moral. Así que lo originario es que seamos comunidad. Ahora bien, el derecho se preguntaba por lo que es necesario para que la moral sea posible. El derecho por sí solo no puede originariamente hacer posible la dimensión moral-eclesiástica grupal. Ésta es previa. El derecho es relativo a un grupo moralmente fundado. Sin esa base trascendental, los hombres viven uno al lado del otro sin que brote la conciencia de que cada uno de ellos es un ser con derechos.

2.4.2. *Exhortación*

Ésta es la primera aproximación al derecho natural. Podemos llenarla ahora de contenido. La premisa, intuitivamente clara desde Aristóteles, es que ningún hombre puede llegar a ser autoconciente de su querer, de su deber y de su derecho, si otro hombre no es ya antes consciente de todo esto. "No encontramos –dice Fichte– ningún punto posible en el que podamos iniciar el hilo de la autoconciencia por el que toda conciencia es posible, con lo que nuestra tarea nunca se soluciona" [GA. I, 3, 341]. Somos conscientes de nuestro derecho porque otros nos lo enseñan. Ese hombre que ya es misteriosamente consciente del deber y de su derecho debe ponernos en camino de la autoconciencia. Pero debe ponernos en camino sin recorrerlo él, sin determinarnos a ello, dejándonos libres para que ése sea nuestro descubrimiento. Nos requiere a esa conciencia, pero espera que interioricemos el requerimiento. Para ello debe relacionarse con nosotros de una manera que quiera influirnos, pero a la vez ha de querer dejarnos en paz. Nos exhorta a esa conciencia de nuestro estatuto de seres con deberes y derechos, pero deja que seamos nosotros los que nos decidamos a culminar la exhortación. Para eso, tiene que relacionarse con nosotros de una manera muy concreta: mediante el sentido. Fichte ha entendido que el origen de la autoconciencia que puede dar eficacia a la moral depende de la comunicación humana basada en el sentido.

Todo esto hace del grupo comunitario un grupo de transmisión de sentido. Una vez más, tenemos aquí la dimensión del símbolo. Y este grupo es, como vimos, una transformación de la iglesia. En el fondo, tenemos un modelo de la comunicación humana. Toda comunicación produce requerimiento, exhortaciones, ofertas destinadas a producir la autoconciencia del individuo acerca

de su querer y de su deber racional. Si no hay grupo eclesial, no brota en los individuos esa autoconciencia aguda que promueve el deber moral y la ordenación del mundo sensible según el derecho a realizarlo. El texto más preciso de Fichte dice así: "La causa puesta de la exhortación de una manera externa al sujeto tiene que suponer en este último la capacidad de comprender y entender, pues de otra manera su exhortación no tiene fin alguno. La finalidad de la misma está condicionada por el entendimiento y por la libertad del ser al que se ofrece. De ahí que esta causa tenga que incluir necesariamente el concepto de razón y libertad. Por tanto, ella misma es un concepto del ser activo, una inteligencia, y puesto que esto no es posible sin libertad, según lo demostrado, tiene que ser también un ser libre, por consiguiente racional y ser puesto como tal" [GA. I, 3, 345].

Fichte roza la tautología. Para que surja en mí la autoconciencia, tiene que haber seres autoconcientes que me exhorten a serlo. Para existir como un ser libre, tiene que haber seres libres que me exhorten a serlo. Para existir como un ser racional, tienen que haber seres racionales que me exhorten a serlo. Todo ello exige que exista un grupo de comunicación que la ejerza como tal en libertad y con sentido. Como dice Fichte con plena conciencia, aunque no sé si con mucha profundidad, "el hombre sólo será hombre entre los hombres" [GA. I, 3, 347]. De otra manera: sólo porque existe el grupo humano existe el individuo humano. El proceso de comunicación es el verdadero proceso de humanización. Comunicación es educación, formación del hombre en tanto hombre. "Todos los individuos tienen que ser educados para ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo."

Con ello, tenemos la conclusión directa: si el hombre ha de ser moral ha de tener el derecho a la educación. Pero la educación no es posible sin grupo comunitario asentado en valores de sentido y libertad, en el símbolo de su fe. Pues la educación, como autoconcimiento, debe ser culminada por el propio sujeto, y para eso el grupo debe exhortarlo y luego dejarlo en libertad. Esto es: para reconocerme a mí mismo, antes otros me han tenido que reconocer como sujeto libre. Yo soy libre porque los demás me toman por tal potencialmente, antes de llegar a serlo. La libertad, dice Fichte, siempre se pone en el futuro [GA. I, 3, 357]. Y para que otros me reconozcan como sujeto libre, esos mismos se tienen que considerar a sí mismos como tales. Y así, indefinidamente. No puede existir el individuo aislado. El concepto de individuo es siempre un concepto comunitario y viene hecho posible por el de comunidad. De la misma manera, no puede existir la noción de *mío* sino al mismo tiempo lógico que la noción de *suyo* [GA. I, 3, 354].

Si nos fijamos bien, todo lo que dice Fichte hasta ahora es que, para que exista conciencia moral, tiene que haber alguna comunidad que realice de alguna manera el imperativo categórico kantiano; a saber, que nos tome por fines en sí. Hablamos de realidades y de actuaciones, no de mera idea o de mero concepto. Sin un reconocimiento recíproco real, en acto, revelado en acciones, esencialmente en la acción educativa, no puede darse la conciencia humana cargada de deberes y, en la medida en que deseemos realizarlos en el mundo sensible, cargado de derechos. Con ello el proceso queda claro: la realidad comunitaria nos despierta epistemológicamente a la autoconciencia de ser seres morales con la existencia de deberes absolutos. Al tener esta conciencia y querer realizar el deber en el mundo sensible, se despierta la conciencia de que determinadas exigencias se deben dar en el mundo sensible para que la moral sea posible. Estas exigencias acerca de cómo debe ser el mundo sensible y cómo debe organizarse constituyen el cuerpo del derecho. "El concepto de derecho se refiere así a lo que se manifiesta en el mundo sensible. Lo que no tiene causalidad en él, sino que permanece en el interior del espíritu, corresponde al juez de la moral" [GA. I, 3, 360].

2.4.3. *La condición del derecho: ser cuerpo*

La primera condición que se requiere para poder realizar la ley moral en el mundo sensible es conocer y racionalizar nuestro cuerpo. Sin cuerpo, la ley moral no puede realizarse. El cuerpo humano, en cierto modo, es la potencia de lo racional en el mundo sensible. La dimensión universal del deber moral, con ello, depende de una condición igualmente universal en el ser humano, poseer un cuerpo. Si lo necesario para que la ley moral se realice es un derecho, entonces disponer racionalmente del propio cuerpo es el derecho fundamental, universal, propio del ser humano en tanto ser humano. O de otra manera: tan pronto como descubrimos un cuerpo humano, sabemos que tenemos que entrar con él en una relación de derecho. Todo cuerpo humano tiene ese futuro de libertad del que hemos hablado antes.

Esto es así porque el cuerpo humano, aunque dotado de una articulación y flexibilidad potencialmente indefinidas, ha de atenerse a una posibilidad limitada de acción sobre el mundo sensible. Tenemos así tres órdenes de posibilidad. El más amplio de la libertad, en sí misma una posibilidad formal infinita; el más concreto de aquellas opciones de la libertad que un cuerpo puede emprender y, por último, aquellas acciones limitadas que generan la historia

de una vida individual. La libertad formal es tan amplia como la imaginación. El cuerpo humano no puede realizar inmediatamente las propuestas de la imaginación. No puede, por ejemplo, volar. Pero una vez que un cuerpo concreto inicia un curso de vida, ha de abandonar otros posibles que, dados otros inicios, sí habría podido desplegar. En esa inevitabe concreción y limitación de la acción de un cuerpo individual, éste puede dejar siempre un campo de libertad para otros. Un cuerpo cierra su esfera de acción, siempre. Por eso posibilita que otros cuerpos tengan también su propia esfera de acción correspondiente. Ningún cuerpo representa por sí solo la libertad y la razón. En su limitación, hace posible que todos los demás cuerpos también sean a su manera representantes racionales. La estructura del cuerpo impone la pluralidad de individuos y condiciona así la posibilidad de una relación entre ellos que es de derecho. El cuerpo determina que los individuos sean plurales y que estén en relación. En el fondo, por los cuerpos, hay grupos comunitarios y la comunicación entre ellos es a través del sentido. "La persona no puede adscribirse un cuerpo sin ponerlo como cayendo bajo el influjo de una persona ajena a él y sin determinarlo ulteriormente por ella" [GA. I, 3, 365].

Un cuerpo es, para Fichte, la materialización de un querer individual. En cierto modo, el cuerpo no está a disposición de un querer, sino que es ese mismo querer de forma objetiva. Para que sea así, la relación de otros cuerpos con el mío no puede ser de coacción y de obligación. Justo por eso, la relación entre los individuos ha de ser de derecho. Tengo derecho a que los demás se relacionen conmigo inhibiendo o reprimiendo toda coacción. Pues de no ser así, no podré identificar mi cuerpo y mi querer, no podré conocerme ni podré localizar la esfera de acción concreta a la que mi cuerpo me orienta a través del ansia y del anhelo. Pero si los demás no se relacionan conmigo, no podré concretar la posibilidad indefinida de acción que es mi cuerpo. Así que la relación de derecho es desde luego una relación que me influye, pero no me coacciona.

Esta relación que me influye sin coaccionarme, orientada al autoconocimiento del querer y su expresión corporal, esta relación a la que tengo derecho, es la comunicación. Aunque Fichte se enreda en este punto en oscuros razonamientos, su propuesta de base es clara. El horizonte de la comunicación ha de reprimir una influencia demasiado fuerte por parte del emisor. Positivamente, esta represión se debe concretar en un punto: se debe despertar la reflexión de tal manera que el receptor ultime por sí mismo los procesos de comunicación iniciados. Esta actividad reflexiva siempre emana de la espontaneidad y libertad del sujeto, que así deja de ser pasivo. En el fondo, la re-

flexión es la mediadora universal de la educación. Puesto que es un proceso libre, hace de la educación una actividad que debemos adscribirnos a nosotros mismos y por eso ha de producir la conciencia de la individualidad.

Si es posible la reflexión y si podemos culminar con nuestra propia actividad la influencia inicial recibida, es justo porque el cuerpo es un sentido y puede captar el sentido ofrecido y revivirlo. Esta vivencia de sí como sentido –o querer– es el inicio de la experiencia propia, una serie de interpretaciones y recreaciones del sentido ofrecido. Ésta es la fuente de todo conocimiento de sí y de toda elección real de una esfera de acción apropiada. Para que esta reflexión surja, el emisor debe limitar su influencia de sentido. Para ello, debe pensar que el ser que tiene ante sí tiene el derecho al autoconocimiento y a la libertad. Alguien que libremente limita su influencia desde el pensamiento de la libertad creadora del que le está escuchando, opera como ser racional. Así las cosas, la comunicación es la acción social racional y sólo en su seno, en su realización, se produce la demostración de la existencia de varios sujetos racionales.

En este contexto, el otro se niega a considerar el ser que tiene enfrente como una mera cosa física influenciable por la fuerza. Esta autolimitación promociona la razón porque se regula desde el supuesto de que el otro ser ya la posee. En este tipo de interacción educativa, siempre depende de mi libertad reparar o no en la influencia que el otro me brinda, consumarla o no. Mi reflexión y mi decisión consuma la influencia del otro. La acción y el sentido ya no es efecto del emisor, sino que se la adscribe el receptor en su culminación e interpretación. Así, el receptor toma posesión de su cuerpo, de su acción [GA. I, 3, 369]. El supuesto de que soy un ser libre y racional –de que tengo derecho a llegar a serlo– me permite serlo en verdad. Actuar como ser racional supone proyectar ese estatuto en otro. Así se establece el criterio de la relación recíproca de los seres racionales como tales. Éstos se relacionan por el sentido, no por la fuerza. Comunicar sentido siempre supone la creatividad del receptor. A través del sentido, la relación recíproca es influyente, pero no es coactiva. Para que se cumpla el derecho y para que, como consecuencia, los hombres puedan ser morales y cumplir con su deber, se exige que la relación entre los hombres sea la de comunicación de sentido. Éste es el contenido del concepto de persona. Tratarse como personas es una exigencia racional a priori, y debe cumplirse "previamente a todo encuentro" [GA. I, 3, 374], ya que es la estructura formal del encuentro.

La única señal para que yo entre en este tipo de relación con el otro es la presencia ante mí de un cuerpo humano. No debemos buscar un aspecto con-

tingente del hombre, como el color de la piel, el sexo o la constitución física. Además, la forma de comunicación exhortativa se debe aplicar *a priori*, con necesidad, sea cual sea el nivel de la respuesta obtenida y el nivel de reflexión ejercido por el receptor. El reconocimiento no es una hipótesis acerca de la racionalidad o irracionalidad del receptor, que puede verificarse o refutarse según las reacciones. Esta actitud exigiría una respuesta adecuada y, por tanto, supondría una racionalidad material establecida autoritariamente por uno de los sujetos, por el emisor. Si el supuesto de la razón debe ser previo, debe conceder al otro libertad, y no puede imponer también la medida de lo que sería una reacción racional. El emisor no puede desvincularse del supuesto de que enfrente tiene un ser racional por el mero hecho de que el nivel de autoconciencia reflexiva alcanzado sea mínimo. El supuesto de racionalidad en el otro no puede eliminarse nunca del proceso comunicativo.

Tan pronto como vea la forma o figura del cuerpo humano, debo reconocerle el derecho a ser un yo; esto es: un cuerpo autoconsciente. Como dijimos, el cuerpo es una estructura potencial de acciones. Tornarlo autoconsciente es formarlo –de ahí que la educación sea *Bildung*– para una serie concreta de acciones, expresiones de un querer concreto. De una articulación abierta, determinable e inacabada, en cierto modo informe, el cuerpo ha de pasar a ser acción limitada. El proceso de concreción ha de ser conducido por la reflexión propia por la que el hombre encuentra el querer en el que se reconoce. La educación del cuerpo humano es necesaria debido a su estructura abierta, sin determinaciones instintivas. Fichte nos propone entonces este texto, inaugural de una antropología hoy muy común: "En resumen, todos los animales están completos y dispuestos. El hombre sólo está apuntado y esbozado. El observador racional no puede reunir las partes excepto en el concepto de su semejante, en el concepto de libertad dado a él por su autoconciencia. Tiene que suponer el concepto de sí mismo para poder pensar algo en el otro, porque ningún concepto en absoluto le es dado. [...] Cada animal es lo que es: el hombre es originariamente nada. Lo que deba ser tiene que llegar a serlo por sí mismo. La naturaleza ha completado todas sus obras; sólo retiró la mano del hombre y lo entregó precisamente por esto a sí mismo. La posibilidad de la educación como tal es el carácter de la humanidad. Por la imposibilidad de atribuir a una forma humana otro concepto que el de sí misma, será íntimamente necesario para cada hombre tener a los demás por sus semejantes" [GA. I, 3, 379]. En otro momento, Fichte dirá que el hombre es un animal tan extraordinariamente imperfecto que no es animal precisamente por ello. La estructura educable del cuerpo articulable humano es otra forma de nombrar el vacío de la

determinación o la apertura de la carga instintiva que caracteriza a nuestra especie. Pero esa indeterminación básica del hombre es la que permite que el concepto de semejante sea universal. Un hombre siempre es semejante a otro no por el contenido material de la conducta y el querer, sino por su capacidad de aprender.

2.4.4. *Derecho como hipótesis*

No debemos olvidar que estamos en la fundamentación de la filosofía del derecho. Yo tengo derecho a ser educado, a ser yo, a ser un cuerpo formado y dispuesto para expresar y realizar mi querer. Pero tengo derecho a todo esto porque sólo así puedo ser un sujeto moral capaz de cumplir con su deber en el mundo sensible. Ahora bien, que esto suceda depende de que el emisor, el otro, asuma el estatuto moral de todo hombre y también el mío. Pero esto depende de su libertad. La pregunta es muy sencilla: ¿puede estar mi derecho sometido a la libertad del otro? Sin duda, hasta aquí, mi derecho será respetado en la medida en que el otro sea un hombre moral, capaz de comprender el argumento de que por ser yo sujeto moral potencial tengo derecho a la comunicación libre y a la educación de mi querer y de mi cuerpo. ¿Pero puede estar mi derecho sometido a la libertad moral del otro? Todo lo que hemos dicho es válido sólo sobre esta hipótesis: que exista ya una especie de querer comunitario que aspire a la creación de hombres libres. De otra manera: el educador, el que me exhorta a la libertad, ya tiene que formar parte de una comunidad eclesial organizada sobre el símbolo de la fe que hace de mí un ser con una dimensión suprasensible. ¿Pero dependerá mi derecho exclusivamente de que exista este querer comunitario?

La clave es ésta: ¿no dependerá la realización de mi derecho sobre todo de mí? ¿Pero no dependía mi autoconciencia y mi derecho de que los otros me educaran para tener conciencia de mi derecho? Si no existe querer comunitario, ¿cómo tendré conciencia del derecho que me asiste? ¿Y si no tengo esta conciencia epistemológica de mi derecho, cómo tendré la conciencia suficiente para defenderlo? Parece entonces que sólo si existe querer comunitario habrá derecho. De otra manera, habrá individualismo. Pero no basta con que exista querer comunitario, porque la realización de mi derecho debe depender en último extremo de mí. Así que, incluido en el derecho originario a ser personalidad, a ser sujeto, a ser querer y cuerpo, se debe reconocer mi derecho a conservar mi derecho, a conservar mi esfera de acción, mi ámbito de querer.

Tenemos así que ha de existir el querer comunitario para formar mi derecho, pero ha de existir mi derecho a coaccionar los excesos de la libertad de los demás, para así realizar mi derecho de forma esencial, sin que esta realización dependa de otros. Es más, una vez que tengo conciencia de mi derecho, tiene que corresponderme a mí juzgar cuándo tengo necesidad de defender mi esfera de acción, de coaccionar a otro a que respete mi derecho. Así que, en el fondo, que exista conciencia del derecho depende de la agrupación comunitaria; pero que exista defensa de mi derecho depende de mí. Tengo que prever a la vez la existencia metajurídica de la comunidad y la necesidad de contribuir a mantenerla mediante la defensa de mi derecho. Supuesto del derecho, es tanto la existencia de la comunidad como su ruptura y mi propia defensa. Tengo que tener entonces derecho de coacción para los casos en que la comunidad se rompe. Y para eso tengo que juzgar cuándo tal cosa sucede. Fichte dice con sentido que "no existe derecho de coacción sin un derecho de juzgar" [GA. I, 3, 391]. Este juicio dice que sólo me toca a mí decidir cuándo aplico mi derecho de coacción.

Ahora bien, si este juicio depende sólo de mí, nunca será seguro. Nunca por mí solo tendré la seguridad de restaurar el principio del querer comunitario. Por eso, Fichte lo llama derecho problemático. Además, cuando he de coaccionar a alguien, parece que ya tengo que estar en condiciones de usar la coacción en todo el tiempo futuro. La confesión de buena fe no me desarmará frente a alguien que ha amenazado ya una vez mi derecho. A partir de ese momento, parece que el derecho de coacción deja de tener un criterio utilizable. Se ha de usar siempre, con lo que se cancela la relación de exhortación. Para seguir avanzando en la construcción jurídica –desde la hipótesis que estamos desplegando– sería necesario que los dos sujetos enfrentados quedaran físicamente imposibilitados a romper el principio jurídico. Pero esta condición no la pueden ofrecer desde sus individualidades. Sólo la emergencia de un tercero en el que ambos confían, y al que dotan de una potencia superior, podría ejercer el derecho de coacción para ambos y, al mismo tiempo, el derecho de juicio. Así que en el fondo ambos transfieren el derecho de coacción y de juicio a un tercero.

Surge así el poder arbitral y externo. Mas, para no pasar a ser súbditos hobbessianos frente a un árbitro que ya es también soberano, tengo que mantener mi libertad y mi capacidad de juicio acerca de si ese árbitro permite mi derecho. Por tanto, he de poder denunciar su función en cuanto entienda y juzgue que mi propia libertad está dañada. Sus fallos arbitrales están sometidos a mi aceptación y examen. Cuando los acatamos, ambos contendientes garantizan la restauración del querer comunitario. Sus sentencias arbitrales son

así leyes. Pero el sometimiento de estas leyes a mi examen es la condición exclusiva de la legitimidad de las mismas. Lo que en el fondo hago, así, no es alienar mi capacidad de coacción y de juicio a otra persona, sino a la ley. Este sometimiento a una ley que yo examino y acepto es la condición de realidad de todos los derechos.

Los problemas de la aplicación del derecho de coacción y de juicio son los problemas de la aplicación de la ley. En todo conflicto sólo ha de decidir la apelación a una ley reconocida como propia por el conjunto de seres racionales. En cierto modo, Fichte ha podido decir con razón que "la existencia misma de la sociedad está ligada a la eficacia de la ley". Una injusticia mínima que una presunta ley cometa contra un individuo produce una injusticia para todos y quiebra la legitimidad de la ley. Justo por afectar a la existencia misma de la sociedad, la ley ha de tener un valor universal. En todo este escenario, desde luego, no salimos de un razonamiento bastante abstracto. Subyace al argumento de Fichte algo así como un devenir ideal de la justicia, que encuentra en la función arbitral del juez y en sus decisiones la primera manifestación de la ley. Con mucha conciencia, Fichte supone que este poder arbitral entiende en problemas de conflictos materiales sobre la propiedad. Estos conflictos son puntuales y concretos y siempre se reproducen en relación con otros temas. Justo por eso, nunca está garantizada la capacidad ordenadora que esta instancia arbitral proyecta sobre el todo social. La validez universal de la ley entra en tensión con la dimensión arbitral, que siempre se centra en casos concretos. Del arbitraje no se sigue una relación jurídica universal. El paso de arbitrajes concretos a leyes universales sigue siendo problemático.

Para avanzar en el argumento se debe resolver el problema de la propiedad desde la propia totalidad social. Ésta no debe ser resultado de arbitrajes concretos, sino fruto de una ordenación social que decida para todos el alcance de la propiedad que es derecho. Tal ordenación social general es función del Estado. Fichte concluye que "ninguna propiedad está segura y es susceptible de tener una validez absoluta para el derecho exterior, a excepción de aquella que está reconocida por la totalidad del género humano. Asegurarse este reconocimiento se presenta como un problema inmenso, y sin embargo fácil resolver. Efectivamente, está resuelto desde hace largo tiempo por la constitución actual de los hombres" [GA. I, 3, 418]. Con esta constitución actual, alude Fichte a la existencia real de los Estados, que pragmáticamente dividen en territorios el problema de la ordenación de la propiedad y hacen más fácil su reconocimiento general desde el reconocimiento de los Estados entre sí.

Ahora bien, el argumento aquí ya aspira a definir lo que sería un Estado ideal. En este sentido, de acuerdo con los desarrollos de la filosofía moral, Fichte dice que el problema de tal reconocimiento de los límites del derecho de propiedad no puede resolverse mientras se tenga un concepto cuantitativo de la propiedad. El derecho de propiedad estará indefinidamente en el aire mientras se pretenda centrar en la cantidad de objetos poseídos. En la medida en que la cantidad puede desplegarse continuamente, el derecho de propiedad no tendrá un límite fundado, sino un alcance arbitrario. Ahora bien, mientras que sea arbitrario el contenido de la ley que marca el derecho, el derecho de coacción será infundado. Sólo debo coaccionar a favor del derecho. Si éste no está definido de forma esencial, entonces toda coacción es problemática.

La definición racional del derecho es la justicia. Sólo si hay una justicia, puede haber una coacción verdadera en favor de ella. Esa ley de justicia marcaría el límite a la propiedad que es mi derecho. Tal propiedad no tendría un límite cuantiativo, sino cualitativo. La definición de una ley coactiva exige antes la definición de una ley de justicia. Si ésta existiera, con acuerdo de todos, entonces, como consecuencia, todos reunirían sus fuerzas para tratar coactivamente al que viole el derecho de cualquiera de ellos, mediante un contrato de defensa mutua. Entonces, la coacción tendría un límite: cesaría allí donde es de justicia que cese. Suponiendo que existiese una ley de justicia, tendría que existir una fuerza coactiva capaz de restaurar la justicia, dotada de tanto poder como derecho. Con ello, todo el ámbito del derecho depende de que exista un Estado. Para Fichte, Estado es esa comunidad en la que la ley coactiva está sometida al control del derecho y a la justicia. El Estado realiza pues el derecho natural de propiedad y, sobre él, todos los demás derechos de forma unívoca y objetiva [GA. I, 3, 433]. En el Estado queda establecida la condición para que el querer comunitario permita la autoconciencia individual, respete el derecho, abra un campo de acción a mi querer y a mi cuerpo, y coaccione a quien no lo respete.

2.4.5. *El problema del Estado y la revisión de Rousseau*

Todo este razonamiento hipotético, que busca mostrar la posibilidad de que los hombres realicen el derecho a ser personas morales, viene a concluir que eso es factible bajo la hipótesis de la existencia del Estado. Sólo el Estado marcaría la ley de justicia, la que traza a cada cual el límite del derecho y permite que, si éste es violado, todos apliquen su capacidad coactiva a restaurar-

lo. Así, el Estado distribuye la propiedad particular de cada uno y mantiene unidas todas las voluntades para detener una injusticia. El Estado es condición de la vida del derecho. Pero, por el momento, no hemos dicho cómo se debe realizar este Estado. "He aquí el problema del derecho público y, según nuestra demostración, de la filosofía del derecho entera: encontrar una voluntad de la que sea absolutamente imposible que sea diferente de la voluntad general. Encontrar una voluntad en la que la voluntad privada y la general estén reunidas de manera sintética" [GA. I, 3, 433].

Fichte llama contrato social al que define la ley de la justicia y marca los límites de la propiedad de cada uno. La legislación civil, fruto de este contrato social, debe ser una teoría de la justicia. De ella ha de depender una legislación penal o coactiva, que recoge el contrato de coacción. Por lo demás, ha de tener un poder judicial capaz de identificar el caso de coacción y un poder ejecutivo que imponga y ejecute las penas. Así pues, la teoría del Estado justo se enfrenta a tres problemas: la legislación civil, que incluye la legislación sobre justicia y la legislación penal; el poder judicial y el poder ejecutivo. Fichte, como es sabido, no es partidario de la división de poderes. Al contrario: estos tres problemas mantienen para él un hilo lógico de problematicidad que sólo puede resolverse si los tres poderes se mantienen unidos.

Desde luego, el contrato social, sostenido por un pacto constituyente de todos los participantes en el ser común y en el querer comunitario, produce la constitución política como ley de justicia. En esa constitución se organizan estos poderes, como es natural. Posteriormente, la comunidad ofrece ese poder público unitario a ciertas personas, que juran delante de la propia comunidad emplear este poder al servicio de la ley fundamental de justicia. Este contrato de transferencia debe ser acordado con absoluta unanimidad. La ley fundamental la realiza el poder constituyente comunitario. En ese momento constituyente, la propia comunidad es el poder legislativo pleno. De ella emana un poder político que ha de cumplir esa ley y realizar el derecho. La potencia legislativa de ese poder político se reduce a la puesta en marcha de decretos que "propiamente no son nuevas leyes, sino sólamente aplicaciones determinadas de antemano por la única ley fundamental" [GA. I, 3, 441]. El ejecutivo no podrá realizar una acción salvo que anteceda sentencia y el poder judicial no podrá utilizar ningún otro procedimiento salvo el propio del poder ejecutivo, ni podrá juzgar según otros decretos salvo los del poder político. Más que tres poderes separados, se trata de tres aspectos de un único organismo jurídico del gobierno, que despliega funciones recíprocamente dependientes. Los tres poderes forman el poder ejecutivo en sentido lato. Ninguno

de estos poderes puede convertirse en control de los otros dos. Son brazos de un mismo gobierno que no pueden entrar en conflicto entre sí. En este sentido, ha podido decir Fichte que "el poder ejecutivo es juez en última instancia" [GA. I, 3, 446]. El control del poder ejecutivo –que será externo– deberá ejercerse en otros puntos, que luego analizaremos. El único tipo de control interno lo ofrece el criterio de coherencia y racionalización. Los juicios y los actos del poder no pueden contradecirse nunca, deben sistematizarse, y además han de poseer valor universal: si el poder se ha conducido de una manera en un solo caso, debe conducirse en el mismo siempre de la misma forma.

La premisa de todo el edificio reside en una teoría del contrato social que es, a la vez, una ley de justicia material. La constitución, fruto de ese contrato social, define derechos materiales que establecen la propiedad de los ciudadanos de manera explícita. Reformulando a Rousseau, Fichte dice que el contenido de esta constitución es que "cada uno renuncia por su parte y no quiere poseer ni ahora ni nunca lo que el otro quiere conservar para sí mismo" [GA. I, 4, 8]. Ésta es la voluntad general de este contrato. Su objeto es describir la cualidad material de mi propiedad, la esfera cuantitativa de mi acción, el ámbito de mi libertad. Este acuerdo material sobre la propiedad de cada uno, implica a su vez el pacto de defensa por parte de todos frente a aquellos que son atacados en su derecho. El pacto social implica un pacto de protección, una disposición que vale para todo el futuro. Ahora bien, para que esa disposición esté garantizada en cualquier momento y no dependa del arbitrio, se requiere que en cada presente se explicite esta disposición a la defensa recíproca mediante una contribución a la seguridad y protección de las propiedades contratadas. Mediante esta contribución se produce una verdadera unión de todos, pues así se garantiza tanto el pacto social como el pacto de protección. Por eso, Fichte habla de un contrato de unión que garantice de forma continua, en cada presente, el contrato de propiedad y el de protección. El hombre debe entregar una parte de su propiedad para proteger el resto de la misma. Y cuando se dan todas esas condiciones, el contratante por fin aparece en su dimensión de súbdito: la serie de contratos anteriores genera un contrato ulterior que es el de sumisión por parte de cada uno de los ciudadanos a ese orden jurídico político, y sólo a ése. Entonces la ley del Estado se muestra garantía del derecho, de la justicia. Y el derecho, no hay que olvidarlo, es condición de realización de la ley moral en el mundo sensible. Así, el Estado es condición de moralidad. "La humanidad se distingue de la ciudadanía por elevarse a la moralidad con una libertad absoluta, pero sólo en la medida en que el hombre pasa por el Estado" [GA. I, 4, 17].

Queda el problema del control externo del poder unitario. Si recordamos, el control es necesario porque hay un pacto de transferencia del poder desde la comunidad a la persona del ejecutivo. Ese pacto es muy concreto: se le cede el poder para realizar la norma de justicia de la constitución. Así que se trata de ver hasta qué punto la actuación del poder responde a la constitución. Recordemos que esta constitución expresa el poder constituyente, que no es sino el querer comunitario. Así que la instancia de control del poder debe representar el querer comunitario. Puesto que la constitución describe las competencias, la existencia, la forma y los límites del poder político, el control externo debe velar para que todo esto se cumpla. La tesis de Fichte es que ni la comunidad entera puede ser el propio poder ejectuvo, ni la comunidad misma puede ser la que controle dicho poder. Si la propia comunidad detentara el poder ejecutivo, nunca podría autorregularse, ni podría extralimitarse. Con ello desaparecería toda noción de justicia y de injusticia. La comunidad sería el propio juez en cuanto a la administración del derecho y dejaría de tener criterios objetivos, pues también sería parte. Pero si la comunidad misma fuera la que ejerce el control, el poder ejecutivo jamás tendría razón, porque por encima de él siempre estaría el soberano. Para que el control sea tal, y pueda devenir un acto constituido y no constituyente, la instancia de control tiene que ser también un representante de la comunidad, y no la comunidad misma.

La lógica de la representación popular tiene aquí como finalidad la producción de un cuerpo institucional que, a los ojos de todos, sirva de instancia crítica de las decisiones de gobierno. Así, Fichte se orienta por la vieja teoría de la división de poderes: un ejecutivo y un poder crítico o de censura. Con ello se evita la posibilidad de un depotismo personal o uno de la propia comunidad. Con ello también, Fichte se aleja de la tesis de 1793, en el sentido de que cualquiera puede convertirse en crítico del poder ejecutivo y detentar un derecho a la revolución. Ahora, la crítica al poder ejecutivo es un acto reglado, que escapa al individuo y que en último extremo pertenece a la propia comunidad. En la nueva teoría, sólo la propia comunidad tiene que declararse constituida como comunidad, y ejercer en sus representantes específicos su tarea de crítica.

En tanto que acto reglado, incluso la crítica de la propia comunidad debe evitar la arbitrariedad. Efectivamente, la crítica y el control suponen, llegado el caso límite, un estado de necesidad en el que la rebelión de la comunidad contra el ejecutivo estaría justificada. Entonces la comunidad recuperaría el poder constituyente pleno. Este caso debería ser regulado, pues si bien no es preciso convocar a la comunidad sin necesidad, es necesario convocarla cuando así lo parezca. El problema es quién debe juzgar si se da tal caso de necesidad esta-

blecido en la constitución. El principio de la representación dice que no puede ser la comunidad misma. Debe establecerse un representante encargado de realizar ese juicio acerca del caso de necesidad. Observar y controlar de manera continua la conducta del poder político es la condición indispensable para realizar ese juicio con garantías. Para eso, tal representante no podrá disponer de poder ejecutivo alguno. El poder del que disponen estos representantes, encargados de la censura, es el meramente prohibitivo. Pueden suspender el poder público entero y en todas sus partes. Tienen, dice Fichte, el poder de interdicto de Estado. Tales representantes son los éforos.

2.4.6. *El eforato*

En efecto, cuando los éforos observan una grave irregularidad constitucional, los poderes públicos ejecutivos son declarados personas privadas, y todas sus órdenes se tornan ilegítimas, toda violencia cometida por seguir su orden es una "resistencia contra la voluntad general declarada por los éforos y, por tanto, es una rebelión" [GA. I, 3, 449]. Para que no haya vacío de poder, desde ese mismo momento, la comunidad se declara convocada, debe reunirse y concentra todo el poder: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Lo que la comunidad decide en ese momento deviene ley constitucional. Ante todo, debe juzgar si el interdicto ha sido justificado y legítimo. La parte condenada, los éforos o el poder ejecutivo, sería responsable de alta traición. El contrato de transferencia o de representación entre ellos y la comunidad quedaría concluido y la parte condenada dejaría de pertenecer al Estado.

Tenemos así un mecanismo que se aproxima al de la Revolución Francesa, pero que basa todos sus pasos en una legalidad constitucional. Así se propicia una racionalización de la revolución, sin provocar un vacío de poder, la anarquía individualista o una falta de soberanía. De esta manera, la constitución se puede reformar a sí misma, pero es "inmutable y vale para toda la eternidad" [GA. I, 3, 458]. Fichte aplica su ingenio a normalizar lo que, en Francia, irrumpió en la historia de manera abrupta. Su posición siempre es democrática: el poder del pueblo ha de sobrepasar siempre sin comparación posible al poder que se pone en las manos de los que lo ejecutan o representan.

Condición de toda esta mecánica de control del poder es la absoluta libertad y seguridad personal de los éforos. Ellos son inviolables y sacrosantos. La violencia contra ellos, o la amenaza de tal, es traición al Estado. En su mano está no la fuerza de la policía, que es la que cuenta el poder ejecutivo, sino la

milicia popular. Mas Fichte, en la línea de la vieja reflexión sobre la tiranía propiciada por los autores protestantes, analiza el tema de una hipotética alianza entre el poder ejecutivo y el eforato, establecida con la finalidad de oprimir la comunidad. Para cerrar el paso a esta posibilidad hipotética, Fichte profundiza en la relación entre los éforos y la propia comunidad. En cierto modo, por encima del control de los éforos, está el control que ejerce la propia comunidad. Ese control se concreta en el derecho exclusivo del pueblo a elegir a los éforos sin concederle a estos jamás la posibilidad de postular su propia elección. Para ello, la transferencia del poder de crítica es sólo temporal. Pasado el tiempo, los éforos han de rendir cuenta por su función y heredan las culpas del anterior, en caso de no denunciarlas.

Hay sin embargo una cuestión más. Pues Fichte propone que se ha que garantizar la posibilidad de que un personaje privado, exhortando al pueblo a la rebelión frente al poder ejecutivo, sea seguido por la comunidad frente a todas las instancias constitucionales establecidas, sea el poder ejecutivo, sea el poder de censura, sea su alianza mutua. Aquí Fichte mantiene el principio de que el pueblo –la comunidad– siempre tiene razón. Si convocado el pueblo por un líder, se une a la rebelión exigida por este, los hechos demuestran *a posteriori* que ese líder era un *éforo natural* y, en ese caso, el proceso subsiguiente se realizará de acuerdo al derecho que marca la constitución racional.

Pero si ese mismo líder, con ese mismo mensaje, se queda solo y nadie lo sigue, entonces puede ser perfectamente mártir del derecho según su propia conciencia, pero será juzgado con razón según el derecho externo como traidor y por ello condenado: su culpa reside en desconocer la verdadera situación histórica de su pueblo. En realidad, este hombre avanzado pone en peligro lo que podría ser una genuina progresión del derecho. Su llamamiento prematuro a una acción inmadura producirá una reacción. El salvador carismático de una nación tiene, por tanto, que conocer ese riesgo y racionalizar sus propia acción, asegurándose frente a la tentación del voluntarismo estéril y doctrinario. El éforo se convierte, como vemos, en la figura que encarna el sabio de las *Lecciones* de 1794. Allí leímos que este sabio tenía que disponer de una sabiduría filosófico-histórica que le permitiese medir el grado de cultura alcanzado por una época y la potencialidad de progreso ulterior que dicho grado permite. Así las cosas, el éforo, con su saber de prudencia, hereda la competencia de la figura del sabio. Con esta transferencia de figuras, podemos comprender la excepcionalidad de la apelación a la revolución como derecho individual, en 1793. Por el contrario, la centralidad del papel del estamento de los sabios-éforos en la política será permanente.

En todo caso, los éforos están encargados de revisar los asuntos de justicia material, en el sentido de Fichte. Sólo si tienen una constitución o un contrato social, que defina la justicia, están en condiciones de censurar al poder ejecutivo en relación con su cumplimiento. La constitución justa es aquella que logra un pacto de propiedad. Por tanto, mientras no definamos el sentido de esta constitución material, los éforos carecen de un criterio de actuación. Curiosamente, Fichte no ha desarrollado su teoría de la propiedad justa en su libro sobre el derecho natural. Lo ha hecho en su escrito sobre economía. De esta manera, Fichte ha inaugurado una amplia corriente de los tiempos modernos que entiende que una buena teoría de la justicia es una buena teoría de la propiedad y, por extensión, supone una buena ordenación de la economía. Fichte desplegó esta temática en otro libro que ya no escribió en Jena, pero que depende claramente de su filosofía: *El Estado comercial cerrado*.

2.4.7. *La ordenación de la propiedad y la economía política*

A pesar de haber señalado ya que Fichte inaugura una visión profundamente economicista de la constitución política, conviene ahora insistir en la peculiaridad de su esquema. Fichte siempre entendió que la constitución era un contrato de propiedad. Pero no era un pacto sobre la posesión de objetos, sino un pacto acerca del derecho a una actividad determinada. En realidad, no se distribuyen objetos, sino una forma de acción que domina una parte del mundo sensible mediante un trabajo específico. Se contrata con todos los demás sólo un tipo de acción, una esfera de libertad de acción o, con todas sus letras, una división del trabajo. Bien visto, todo esto es más un resto de la ordenación gremial del trabajo que un rasgo de modernidad. El trabajo no es para Fichte mera expresión de la individualidad. Es más bien la manera como se sustancia el hecho moral por el que cada individuo es herramienta de la razón. Para que un hombre llegue a ser moral ha de ser un trabajador. El trabajo es un derecho sin el que no podemos ser partes del todo racional de la sociedad. Desde esta perspectiva, el trabajo es la forma en que se produce la ética social orgánica de Fichte. Mediante el trabajo de cada uno, se solucionan las necesidades de los demás. En este horizonte moral se inscribe la necesidad de la división de trabajo.

La conclusión que extraemos de todo ello es que "el principio de toda constitución racional es que todo hombre debe vivir de su trabajo" [GA. I, 4, 22]. Pero no un trabajo libre, sino vinculado al todo; un trabajo como ámbito espe-

cializado y reconocido, del que se piensa vivir en todo el futuro. Entrar en el Estado no es adquirir la condición de ciudadano, sino adquirir el estatuto de trabajador. La ciudadanía no es una abstracción, sino una determinación laboral. La organización del trabajo es la legalidad constituyente del Estado. Con ello Fichte se convierte en punto de referencia inevitable de los críticos de la economía ortodoxa liberal y antecesor de la escuela de la economía nacional, que desde Schmöller y Wagner llega hasta Marianne Weber.

Es verdad que, con ello, Fichte se separa de la teoría del derecho natural para adentrarse en la política. Este nuevo discurso debe tratar de cómo deben organizarse la cosas para obtener el resultado de la voluntad general teórica y realizar la ley jurídica. Y como las condiciones culturales y jurídicas de los diferentes pueblos europeos son muy parecidas, esta política tiene un núcleo de racionalidad que afecta a todos los Estados de la gran república europea. Obviamente, esta dimesión europea de las reflexiones de Fichte entra en tensión con la tesis central de una constitución justa. Pues esta tesis dice que, para que exista una división racional de trabajo, el mercado debe quedar limitado y cerrado a una unidad estatal y económica dada. Así que, unas veces, Fichte parece que desee una ordenación comercial cerrada de Europa, mientras que otras parece que apuesta por cerrar el comercio en las fronteras jurídicas de los diferentes Estados europeos, para así garantizar la paz de Europa. Para desarrollar este aspecto, invoco mi libro *La nación y la guerra o sobre dos maneras de concebir Europa.*

En todo caso, tenga la amplitud que tenga este mercado cerrado, Fichte considera imprescindible su cierre para poder establecer una división racional de trabajo. La tesis más básica hay que buscarla todavía más hondo. Se trata de que el Estado es una *omnitudo determinationis.* Fichte lleva a sus últimas consecuencias la teoría de la soberanía moderna. Como es sabido, la modernidad había pensado el Estado desde la figura de la subjetividad divina. El viejo Carl Schmitt dejó muy claro que la teoría del Estado depende de la metafísica clásica, y en el fondo la dibujó como el proceso masivo de transferencia de los atributos de Dios a los atributos del soberano político. Incluso la noción de soberanía, tal y como se entiende en la época, es teológica. En realidad, lo que hay detrás de ella es la pretensión de omnipotencia. Cuando esta omnipotencia se aplica al hecho jurídico, se transforma en una *potestas absoluta*, que no puede ser coaccionada por ningún estatuto previo. Pues bien, en la escolástica clásica, otra forma de pensar a Dios era entenderlo como *ens perfectissimum.* La característica de dicho ente era su *omnitudo determinationis.* No se trata tanto de una plenitud de realidad, sino de una plenitud de actividad, de

determinación de todo lo real. Podemos explicar aquel atributo como la aspiración a intervenir de forma total en el continuo de la realidad y marcarla desde el poder soberano. El ideal de omnipotencia se concreta en la capacidad de determinar la totalidad de la realidad. El Estado no puede dejar en su seno nada sin afectar. Por eso la economía no puede ser una zona libre, entregada a un poder ajeno al Estado.

El cierre jurídico tiene que definir su correspondiente cierre económico y comercial, si el Estado ha de tener en su mano la determinación de todos los fenómenos sensibles que se dan en su seno. "El Estado jurídico lo forma un número cerrado de hombres que están bajo la misma ley y coaccionados por el mismo poder supremo. Este número de hombres debe estar limitado al comercio recíproco y actividades económicas entre sí y por sí, y el que no esté bajo la misma legislación y poder coactivo debe ser excluido de aquella relación. Tales hombres formarían así un Estado de comercio y, en verdad, un Estado de comercio cerrado, tal y como ahora forman un Estado jurídico cerrado" [W. III, 388]. Las fronteras jurídicas deben implicar fronteras económicas. La economía, si ha de ser ordenada, ha de seguir el destino del Estado. Esta soberanía absoluta del Estado permite su intervención exclusiva para definir la justicia. La propiedad es resultado de esta intervención, no su premisa.

El Estado, pues, mira libremente el campo de la economía desde los valores materiales de justicia. No tanto está al servicio de la economía, sino de la economía justa. La división de la actividad económica no se puede hacer con otro fin que el de la ética social orgánica; a saber, que todos puedan vivir dignamente con ella. La finalidad de esta división es la igualdad material. Hay que velar para que "todos puedan vivir de una forma aproximadamente igual" [W. III, 402]. Lo que realmente se divide es el trabajo. Y lo que garantiza el Estado es que el valor social de cada rama de trabajo dividido sea aproximadamente igual. Para ello, primero se divide la producción en la obtención de alimentos y bienes naturales y la elaboración ulterior de los mismos para el fin al que se destine. Agricultura e industria son los dos grandes campos de la división de trabajo. En la medida en que estamos hablando de trabajos a los que se adscribe un hombre de por vida, que mantiene un *numerus clausus* de participantes y que tiene reglamentada su vida laboral desde el bien colectivo de la sociedad, podemos entender que Fichte proponga para esta organización el nombre de estamento. Su sentido es que existe para cada uno de estos estamentos el derecho exclusivo a obtener materias primas o a elaborarlas. Su organización siempre está orientada al bien recíproco. Se tienen que producir tan-

tos bienes como sean suficientes para alimentar a toda la población y tantas manufacturas como para que los trabajadores básicos puedan vivir con un igual confort. Como es evidente, esta referencia recíproca genera necesidades de distribución, que deben cumplir un tercer estamento, el de los comerciantes, cuya ganancia está limitada por la posibilidad de tener la abundancia y el confort medio de la población.

Como en las más lejanas utopías, la decisión básica que tiene que tomar el Estado afecta al número de habitantes. El control de la población, antes que Malthus señalara la relevancia de estos temas, está en función de la riqueza del suelo y del estado de la agricultura. Ningún país puede tener más habitantes de los que pueda alimentar. Sobre esta base se organizan los otros dos estamentos. El resultado es la cifra total de la población. En función de la agricultura y de la riqueza del suelo están también los salarios, cuya unidad material es el valor trabajo suficiente para producir el suficiente alimento por hombre y día. El coste de producción del pan es la unidad de salario. Ésa es la base del valor justo. La conclusión que salta a la vista es que el valor de las propiedades de los tres estamentos tiene que ser constante entre sí. El mantenimiento de esta relación de bienes garantiza la estabilidad del mercado, la distribución eficaz de la riqueza, la participación de todos por igual en los productos de un país: sólo en este caso se puede decir que "todos sirven al todo y obtienen con ello una parte justa de los bienes del todo" [W. III, 419]. Ninguno puede enriquecerse en especial, pero tampoco empobrecerse. La permanencia justa y tranquila del todo queda garantizada para cualquiera. El ideal de justicia se ha cumplido: así tenemos "la participación proporcional de todos en todos los productos y manufacturas del país a cambio del trabajo por él elegido" [W. III, 421].

El Estado, a cambio de esta entrega de los hombres a su trabajo, ha de poner a cada uno en la situación de propiedad que le corresponde. Como es evidente, esto es posible a costa de eliminar la libertad económica, la libertad de mercado, la iniciativa de producción y de venta. Fichte es el primero que ha hablado de una anarquía del mercado. De la misma manera que el Estado ha aspirado a eliminar la anarquía política, debe eliminar este desorden económico, antesala de la injusticia. La libertad de cada uno, en el sentido económico, y para Fichte, sólo llega a la elección de un trabajo desde el autoconocimiento profundo de sus capacidades. La exigencia de querer comprar y vender a discreción, de mantener abiertos mercados en todo el mundo conocido, le parece a Fichte propia de tiempos antiguos, en los que el Estado no se había reconocido como el principio de plena determinación de la vida social. Ahora nada puede escapar al control de este principio estatal, como nada en el mundo reli-

gioso clásico escapaba al control de la providencia divina. El Estado tiene un derecho de intervención que conoce pocos límites a la hora de luchar por la justicia y de colocar a los hombres en situación de cumplir el deber moral. Y desde luego, y ante todo, el Estado se convierte en un agente dinamizador de la producción económica de bienes. Sin la cobertura de las necesidades de la población no puede haber orden justo y, por eso, los Estados han de emprender políticas autárquicas capaces de cubrir todas las necesidades genuinas de la vida media de la época.

Desde luego, la vieja retórica calvinista contra los espectáculos y diversiones públicas también se halla en Fichte. Ésa y la más nueva dirigida contra el turismo, que le parece un monstruo en el que se hace bien visible la pecaminosidad consumada de la modernidad. "No se debe permitir que el curioso o el adicto a la diversión pasee su aburrimiento por todos los países", dice el Fichte más rigorista. El Estado es una nación de trabajadores cerrada sobre sí misma. Sin relaciones externas, Fichte se siente a salvo de las políticas imperialistas que habían atravesado la modernidad desde 1492. Es más: se siente orgulloso de que Alemania no haya participado en el botín de la Tierra. El último paso no es otro que restringir el valor del dinero nacional al propio territorio. No hay una política de comercio internacional ni de cambios de moneda.

De esta forma, para Fichte, el Estado comercial cerrado está en condiciones de cumplir con los anhelos de paz perpetua que vienen rodando también por toda la modernidad europea. Como es obvio, la premisa de esta paz mundial es el aislamiento radical de los Estados. La paz se consigue por negar la política internacional. Como se ve, la posición de Fichte es muy endeble. La clave de toda la cuestión es que, para ordenar la justicia, se tiene que establecer una proporción entre población y territorio. Como es obvio, esa proporción está en función del estado civilizatorio en que se halla un pueblo. Si hay que mantener inmutable el principio de la autarquía, entonces las necesidades de extensión de un territorio pueden ser relativas a la evolución de la vida media y la actividad productiva. En efecto, en una economía limitada, artesanal y tradicional, estas necesidades son unas. En una economía que requiere materias primas muy diversas, puede ser que, para mantener una producción autónoma, se tengan que buscar territorios donde esas materias primas existan de manera suficiente.

Quiere esto decir que no hay posibilidad de cerrar las fronteras de un Estado, salvo al precio de detener el crecimiento económico y su complejidad productiva. Fichte, que ha cantado la necesidad de evolución y de progreso, no ha tenido en cuenta que el verdadero terreno sobre el que se juega ese progre-

so social es la economía y la producción de bienes. Por eso ha hablado de algo que, escuchado dos siglos después, nos suena a terrible. Se trata de los límites naturales. En una economía tradicional se puede hablar de límites naturales. En realidad, el tiempo detenido de este sistema productivo permite creer que los organismos de convivencia forjados por él son naturales. Nada más ajeno a la realidad en relación con el pasado. Pero sobre todo nada más lejano en relación con el futuro. En una economía en dinamismo y expansión no existen límites naturales. En ese universo detenido que tiene Fichte ante los ojos, tiene sentido este texto: "Un Estado que sigue la comprensión habitual del comercio y aspira a la preponderancia en el comercio mundial, mantiene un interés permanente por expandirse más allá de los límites naturales, para aumentar así su comercio y mediante éste, su riqueza; aplicará esto a su vez, a cada nueva conquista, pero ninguna será la última. A un mal siempre le sigue otro; la codicia de tal Estado no conoce límite. Sus vecinos no pueden creer su palabra, porque mantiene un interés por romperla. El Estado de comercio cerrado no puede obtener ventaja alguna de una expansión por encima de sus límites naturales, pues toda la constitución del mismo prevé sólo el territorio dado" [W. III, 483].

Esta cita es decisiva para introducir ese concepto de amplia repercusión futura, el de "límites naturales". Fichte, que había retirado a la naturaleza toda autonomía y que la había sometido siempre a la libertad humana, aquí, en la esfera de producción económica, conserva un sentido metafísico de "lo natural". Esta paradoja es una catástrofe teórica. Pues, si la libertad siempre es un principio superior a la naturaleza, ésta no puede ofrecer algo así como límites o fronteras esenciales a las organizaciones políticas y económicas. Si la producción de bienes no se mantiene en la lógica estática y paralizada del Estado comercial cerrado –de hecho un nuevo platonismo–, entonces no es capaz de mantener una noción unívoca de límites naturales. Cada fase evolutiva de la producción requerirá una organización territorial nueva, si la economía ha de ser autárquica y autosuficiente. Justo por eso, basándose en conceptos metafísicos similares, el futuro conocería políticas expansivas imperialistas sin freno. La constante común a estos imperialismos, y a Fichte, siempre fue el desprecio del valor del mercado. Pues países y sistemas bien unidos por el mercado no tienen necesidad de unificarse mediante el poder. Así que la búsqueda de "un sistema perfecto y cerrado de producción necesaria", el sueño de todas las omnipotencias políticas, no era sino el huevo de la serpiente del imperialismo. Hoy sabemos que no existe tal sistema perfecto y cerrado y que por eso no existen algo así como límites naturales. La estrategia de la paz no era servida

por estos conceptos. Ninguna paz se facilita por el refuerzo de las fronteras, sean naturales o no, sino por su paulatina y continua permeabilización. Al poner en su programa "la independencia y la autosuficiencia de la producción", Fichte confesó su precariedad teórica en este terreno. Si Adam Smith tenía que ser revisado, no sería desde este ideal de estatalización absoluta de la producción económica. Hegel, como veremos, pensó de otra manera.

2.5. El sistema de Fichte: la religión

2.5.1. *Ascesis*

El esquema de vida social que había diseñado Fichte en Jena obedecía, en último extremo, al tradicionalismo protestante, de corte más bien luterano. Comunidades bien integradas desde el punto de vista ético y eclesiástico, reunidas por el símbolo de la fe, organizaban su actividad económica al servicio de la solución de necesidades grupales. La ordenación del Estado era necesaria para garantizar esta finalidad. La suya es una intervención instrumental, aunque masiva, destinada a hacer posible esta vida en la que todos colaboran a resolver las necesidades de todos. Se trata de lo que Max Weber llamó una ética social orgánica. La vida cotidiana de estas personas era una vida de trabajo, desde luego. Y claro está de un trabajo inspirado por la religión o por su heredera, la ética. La consecuencia de esta vida de trabajo de todos, vocacionalmente decidida, era una sociedad bastante igualitaria, relativamente cómoda, familiarmente estable, integrada y culturalmente activa. El sueño moderno de la moderación y del decoro se dibujaba de forma muy viva en Fichte, aunque sólo con colores grises. Él soñaba con un pueblo en el que, al no haber miseria ni incomodidades, no habría motivo para despertar el egoísmo, la bajeza. Sin ninguna duda, todo estaba animado por un ideal de justicia, de trabajo y de benevolencia para todas las capas de la población. Nadie puede dejar de ver, tras el entusiasmo de Fichte, un genuino amor a su gente y a su patria.

Pero la vida del trabajo no podía ser todo. Justo por la necesidad de dar espacio a otras dimensiones de la vida humana, el trabajo debía ser limitado. Y para eso debían abrirse camino los ideales de moderación, de vida austera, de necesidades mínimas. No se debía esclavizar la gente al trabajo y, para eso, era preciso que no se crearan más necesidades que las reales. Emancipación era tanto resolver las auténticas necesidades, como disolver las falsas, que a veces

se nos imponen con más férreas cadenas. El caso es que el filósofo Fichte no pensaba que la situación ideal se quedara en dividir a la gente según las exigencias de la producción económica. Era preciso diseñar terrenos en los que la unidad del género humano quedase bien delimitada. Si bien cada persona podía operar de una manera especializada para cubrir necesidades de los otros, había otras necesidades que correspondían al mero hecho de ser hombre y que cada uno debía cubrir por sí mismo con la misma competencia. Estas necesidades eran las espirituales. Al final de la jornada, cada trabajador debía disponer del tiempo suficiente para atenderlas.

Como es evidente, esta orientación suponía eliminar el hedonismo, en todas sus variedades. Fichte afirma una tesis semejante a la kantiana de la condicionalidad de toda felicidad por la dignidad. "En esto consiste precisamente la esencia de la inmoralidad, en que el fin último de mi acción es la satisfacción de la inclinación natural; por el contrario, la ley moral exige que yo subordine *completa y absolutamente* esta inclinación a un motivo superior" [GA. I, 5, 277]. Tenemos aquí la subordinación de la máxima de la felicidad a la moralidad. La felicidad desaparece como *motivo* de acción humana. El motivo moral de cumplir el deber tiene que llenar nuestra convicción práctica. La experiencia interna nos trae la verdad moral de nuestra acción y de nuestros fines. Como tal, esta convicción es un efecto del corazón, no una conclusión del entendimiento [GA. I, 5, 278]. Cuando una acción se ha llevado a cabo realmente mediante la convicción, el mismo órgano moral, el corazón, produce un afecto característico: el respeto hacia nosostros mismos. Ningún placer sensible puede producir jamás este sentimiento. Realizar acciones en las que se proponga como fin supremo la permanencia de ese sentimiento de respeto hacia nosotros mismos, eso forma parte de la voluntad de dar a los demás buen ejemplo de nuestra dimensión moral. Por eso el buen ejemplo y la formación del autorrespeto es el primer nivel de la educación moral: "Tan pronto el hombre es elevado a respetar a alguien externo a sí, despliega en él la inclinación a respetarse a sí mismo. [...] Despreciarse fríamente, considerarse tranquilamente como un miserable e indigno, esto no lo aguanta ningún hombre. Pero que se respete uno que es despreciable, resulta igualmente imposible" [GA. I, 5, 279-80].

Que esto fuese así implicaba limitar la vida económica, la vida productiva, la búsqueda de la comodidad y la solución de las necesidades. Ahora bien, esta necesidad de la limitación chocaba con la estructura de infinitud que poseía la realidad, y sobre todo la propia subjetividad. La cuestión fundamental era que el respeto hacia sí mismo, respeto total, completo, como realidad sensible

y afectiva, se produce sólo cuando en nuestra acción moral hemos despreciado todo disfrute sensible. Para ello, la acción moral ha de tomar cuerpo por sí sola, sustancial, heroicamente, en toda su negatividad trágica respecto de la felicidad sensible. Pero esta negatividad también debía tener un límite, pues de otra manera generaría una vida que despreciaría el trabajo y la solución de necesidades.

Todo esto, como es natural, suena exagerado. No alcanzamos respeto ante nosotros mismos por la heroicidad de nuestra acción, sino por el hábito de vida equilibrada en relación con las cosas y con los hombres, por la norma que respetamos. Esta síntesis de estoicismo y de epicureísmo fue lo fundamental para Kant. Si bien Fichte no analiza jamás este problema, me parece que este tipo de actitudes chocan frontalmente con su titanismo moral, basado en un radical sometimiento de la naturaleza sensible a la dimensión inteligible, en eso que Weber ha descrito como ascetismo intramundano.

La diferencia entre dominio ascético y liberación epicúrea surge entonces con absoluta claridad, sin ambigüedades. Fichte defendía: la mejor manera de dominar la naturaleza y de conocer el cuerpo es liberar la inclinación oculta tras un ansia. Esta liberación se produce por el dominio del objeto de la inclinación. Hasta aquí se produce un organismo ético ordenado. Pero si dotamos al cuerpo de la dimensión de ser objetivación de un querer *infinito,* dislocamos este organismo ético. De hecho, esto es lo que ocurre. Pues, al introducir esta dimensión de infinitud, ninguna liberación del ansia se estabiliza ni se realiza por sí misma; ningún dominio de la naturaleza o de mi cuerpo es definitivo. Ningún límite parece natural respecto a la producción de bienes o a la liberación de necesidades.

Fichte entendió que el proceso de emancipación depende del proceso de autoconocimiento. Nos liberamos de un ansia si y sólo si la objetivamos. Este proceso ya significa tener al alcance de la mano el objeto que la soluciona. Pero, bajo aquella premisa de infinitud, el proceso de autoconocimiento no tiene fin y el imperativo de dominio de la realidad se introduce persiguiendo el imperativo de liberación. El ansia reducida y liberada no tiene ya valor como tal. La que apuntaba en el horizonte, la problemática del dominio técnico y económico de la realidad, hoy la tenemos ante los ojos. Toda liberación es puntual y pasajera. Se supone que permite únicamente un momento reflexivo y tranquilo para reparar en otra ansia que nos devora y que debemos liberar. Y así sucesivamente. La liberación no se asegura jamás hasta que no exista dominio de *toda* la realidad material. La paradoja es evidente ahora: una conducta tendente a la liberación de la ansiedad, se ha de cumplir a través de la volun-

tad de dominio sobre toda la realidad. La liberación impulsa sin límites esta vida productiva misma, que no puede detenerse por sí. La felicidad no tiene realidad en sí y la destrucción del ansia sólo nos ofrece la mínima paz para extraer una noticia más del fondo infinito de ese querer objetivado e inconsciente, infinito, que es nuestro cuerpo. La nueva ansia tensa nuestras energías para dominar otro objeto que solucione nuestra necesidad.

Es fácil pensar que, en esta estrategia, el mal radical del hombre consiste precisamente en la capacidad de dotarse de hábitos. Pues el hábito impide objetivar y expresar el fondo infinito y opaco de su cuerpo, bloqueando el ansia como vehículo del conocimiento de lo aún no dominado conscientemente. *Desde un punto de vista del programa de liberación*, el hábito es un mecanismo suficientemente perfecto, pues conforma la estabilidad de un carácter y selecciona la realidad que debemos tratar y controlar. Desde el punto de vista del programa de dominio de toda la realidad sensible, nada avala el cese del combate heroico y la formación de un hábito.

Todos los supuestos metafísicos de Fichte apuntan contra esta consideración de la eticidad como formación de hábitos. Primero, la caracterización de la subjetividad como tendencia y esfuerzo hacia la acción absoluta; segundo, la consideración del cuerpo como algo determinado por la totalidad de la naturaleza como organización; tercero, la caracterización del querer como determinado por un destino cuya meta es el dominio de toda la naturaleza en general. El supuesto de base dependía del primer principio de la *Grundlage*; esto es, de la comprensión de la subjetividad como el ser de una acción absoluta y capaz de una infinitud de posibilidades. Desde esta perspectiva, los supuestos metafísicos de Fichte, destinados de hecho a potenciar el valor de la autoconciencia, jugaban decididamente en contra de la reconciliación del hombre consigo mismo. Como realidad idealmente infinita, el hombre entra en el vértigo de las infinitas variaciones de necesidades finitas. Asustado quizás por esta dimensión infinita del ser humano, de sus ansias y anhelos, de sus necesidades en suma, Fichte se desvió del programa de dominio y se entregó a un programa que hacía de la limitación de las necesidades su premisa fundamental. Este programa debía llevarlo a cabo la ascética, como complemento inexcusable de la moralidad.

Fichte ha subrayado la condición de cientificidad de este discurso intermedio entre la moral y la historia, que debe mostrar las condiciones necesarias de mediación entre el carácter empírico del hombre y las exigencias utópicas de la moral. Esta ciencia mediadora es la ascética. Su objeto es mostrar cómo un hombre sensible puede llegar a producir *en sí* la *"moralische Gesinnung"*, ese

órgano final de las certezas morales. Ahora bien, en este problema deben tenerse en cuenta algunas dimensiones exhibidas de la conciencia moral. Pues, al principio de toda moral, pusimos el ejercicio absoluto de la libertad. Por tanto, si todo depende del acto inicial e incondicionado de la libertad, parece absurdo provocar la *intención moral* desde fuera. Esto significa que no hay camino científico ascético para conducirnos desde una situación empírica del hombre a la libertad, pero también que cualquier situación empírica ya supone el chispazo inicial de la libertad.

Las ascética, por ello, no tiene como finalidad la obtención de una conciencia de la libertad. El punto de partida es el acto de la libertad, que ningún hombre puede inducir técnicamente en otro ni puede realizar por otro. Una ascética dinamizadora de la libertad es imposible en este sentido. De otra manera: toda ascética tiene que suponer la presencia de la moralidad en el hombre, lo que Fichte llama reiteradas veces la buena voluntad [GA, II, 5, 71]. Puesto que la presencia de la ley moral en el hombre es el resultado de la libertad material, una vez dada su presencia a la conciencia, una vez conquistada, ya no puede perderse como tal. La ley moral siempre se puede suponer en la conciencia humana. Justo por eso ya estamos diciendo que no siempre se puede verificar en la efectividad de la misma. Las acciones inmorales en el hombre no pueden explicarse por un rechazo explícito y libre de la bondad contenida en la ley moral –esto sería lo propio del demonio–, sino por su no-presencia en la conciencia por un tiempo determinado. Esta no presencia de la ley moral en la conciencia empírica es el olvido. Una vez más, sin Platón no puede entenderse Fichte. En cuanto este olvido se produce, en todo el ámbito de la conciencia temporal dominan sólo los motivos empíricos, los *sinnliche Antriebe*.

Que se produzca olvido o no de la ley moral en el curso empírico de la conciencia no depende, como resulta obvio, de la propia ley moral, sino ante todo del carácter empírico del hombre. Por tanto, los peligros y condiciones por los que se produce tal olvido no pueden exponerse, en concreto, mediante consideraciones científicas. Son propios de la historia personal de cada individuo. Sin embargo, el concepto formal de ascética puede seguirse desde lo dicho: sería una disciplina que asegurara los medios para que el pensamiento del deber se mantuviera continuamente presente en el curso empírico de la conciencia humana [GA. II, 5, 63].

Mas no sólo surge de aquí el concepto de ascética. También podemos avanzar en nuestra reflexión preguntándonos por los *motivos* por los cuales se produce el olvido del imperativo en la conciencia empírica. Pues si la presencia

de la ley moral siempre se supone, la ausencia de la misma debe explicarse por ciertas causas en el tiempo. Fichte nos recuerda el argumento del *Protágoras* de Platón. Asume de entrada que, si alguien es consciente en acto de la ley moral sabe lo que es el bien y *decide* hacerlo. La consecuencia última de la presencia actual de la ley moral, la decisión, en sí misma es un acto empírico. Pero todavía hay algo más. Esta decisión puede afirmarse sin fuerza, sin que llegue a convertirse en un querer, sino que se mantenga como una posibilidad más de entre las que le ofrece la imaginación. En ambos casos, la ley moral no será efectiva sobre el carácter empírico del hombre. Y entonces de nuevo decide el *instinto natural, el único impulso determinante* en ausencia de la eficacia de la libertad.

Resulta claro que, en todo caso, el fundamento de este olvido es un déficit de conciencia empírica del concepto de deber moral, una excesiva dependencia de la imaginación, que no es un medio de conciencia apropiado a esta instancia moral. Un claro concepto del deber –no uno meramente imaginado– incluye el concepto de bien, y con ello la firme decisión para realizarlo, y con ello la fuerza determinante del carácter empírico. Por tanto, la cuestión de la ascética es encontrar el medio regular por el cual el concepto claro y nítido de la ley moral, del deber, del querer y del bien regrese a la conciencia empírica del hombre.

Fichte habla de una regla interna [GA. II, 5, 65] para que un concepto regrese a la conciencia. Este punto, como se puede suponer, es el más relevante para toda su explicación. Su sentido sólo se nos manifiesta cuando la regla de ascesis se distingue del proceso por el cual aparecen los conceptos en la Doctrina de la Ciencia. Pues los conceptos aquí se siguen mediante una conexión reglada. Esta conexión científica es a priori, establece vínculos de necesidad entre los conceptos y no permite explicar el olvido. En la transparencia de la conciencia de las acciones intelectuales de la subjetividad, expuestas en la Doctrina de la Ciencia, en medio de esa luminosidad de la intuición intelectual, no cabe el olvido. Si el hombre viviera permanente en estas regiones de la autoconciencia filosófica, la ascética sería supeflua. Pero la Doctrina de la Ciencia debe dirigirse a la vida, y ahí es donde cabe el olvido: pues los conceptos no se siguen con necesidad para la conciencia introducida en los meandros del tiempo.

Pues bien, para la serie del tiempo siempre hay una regla de sucesión que, aunque no alcanza la necesidad de las síntesis de la Doctrina de la Ciencia, posee cierto orden. Tal orden es relevante para la definición de un concepto científico de ascética, como complemento de la moral. Se trata del orden

empírico de conciencia, reconocido desde Hume como la ley de la asociación de ideas *–Ideenassociation–*. Nadie discutirá que esta ley de la asociación de ideas tiene repercusiones radicales para la constitución de una *capacidad del recuerdo*. Ahora bien, dijimos que el problema de la ascética es el olvido del deber y sus nefastas implicaciones sobre el querer en la vida empírica de la conciencia. Por lo tanto, el tema de la ascesis se concreta en un dominio técnico [GA. II, 5, 67] de la capacidad del recuerdo, en una anámnesis metódicamente dirigida, sobre la base de las leyes de la asociación de ideas.

La estructura de la asociación de ideas permite este dominio técnico del recuerdo. Si las leyes de la síntesis empírica y conceptual estaban regidas por la necesidad, las leyes de la asociación, dice Fichte, "caen justo en medio entre la necesidad y la libertad" [GA. II, 5, 65]. El argumento quiere señalar un hecho básico de toda asociación, relevante para la pedagogía. Una asociación de ideas implica que, presente la representación A, se sigue *necesariamente* en la conciencia las representaciones B, C y D. Una vez presente el punto de partida del mecanismo, el proceso de dispara con necesidad. Pero el punto de partida no es necesario a la vida de la conciencia, sino que depende del arbitrio y de la libertad humana presentarlo. La relevancia pedagógica del principio es clara: si mediante el ejercicio, libremente, presentamos el punto de partida de una cadena de asociaciones, garantizamos la presencia de toda la cadena sucesiva en la vida consciente. Mientras el punto de partida de la cadena esté sometido a la libertad, toda la cadena está en las manos del hombre. Por eso justamente cabe aquí hablar de *Kunst*, de arte o de técnica.

El problema concreto de la técnica ascética reside en impedir el olvido del principio del deber y de su vigencia en las acciones futuras. Por tanto, la asociación a procurar conectaría cualquier acción futura con la representación inicial del deber. Con más brevedad: la asociación vincula la representación de cualquier actuar y la representación del deber. Con ello tenemos identificado el vínculo entre la Doctrina de la Ciencia y la vida. La influencia de aquélla sobre ésta no es objeto de una síntesis de necesidad teórica, sino de una síntesis técnica, pedagógica, basada en la asociación de ideas. Esto significa que la influencia de la Doctrina de la Ciencia sobre la existencia empírica de los hombres nunca está asegurada desde la propia autoconciencia de los hombres, sino desde los correspondientes institutos pedagógicos y desde la asunción social de técnicas ascéticas. Una ascética es el componente esencial de toda ética intramundana de salvación y desde luego de la propuesta por la cultura cristiana reformada.

Igual de previsible es el mecanismo concreto para desplegar esta técnica ascética al servicio de la ética. La ley de la asociación sólo funciona a partir de casos determinados. No se trata de asociar en abstracto un actuar con el concepto del deber. Esta asociación en abstracto sería la conciencia teórica que ofrece la Doctrina de la Ciencia. Tal asociación especulativa no garantizaría que esta conciencia abstracta se instaurase en la vida, en una acción concreta. La asociación debe consistir en un hábito y, por tanto, debe formarse en acciones concretas. Esto significa que el hábito sólo puede surgir mediante la asociación retrospectiva con las acciones ya realizadas. Esta asociación retrospectiva entre una acción realizada y el deber no es otra cosa que el autoexamen, tema del que ya Fichte había tratado en los años de su formación como predicador [GA. II, 1, 379-380]. Con ello tenemos la tesis central: ascetismo es autoexamen. No se trata de enojosas y excéntricas prácticas arbitrarias, capaces de destruir la herramienta del cuerpo, sino del dominio del tiempo empírico de la vida bajo la perspectiva del autoexamen respecto a la realización del deber.

Esta *Selbstprüfung* puede iniciarse con las acciones pasadas, para desde ahí pasar al examen de los propósitos y, posteriormente, al examen de la vida completa. Sólo este último estadio asegura realmente la eticidad de la vida, respetando su carácter cambiante, concreto, circunstancial. El resultado no es en modo alguno la santidad [GA. II, 5, 67], que es un proceso infinito, sino la bondad como progresión en la transparencia de la conciencia empírica, en la presencia eficaz del deber en la vida y en la capacidad de los principios éticos para ajustarse a las circunstancias cambiantes de cada historia personal. Se produce con este autoexamen una personalidad anclada en los principios morales, ese tipo de "hombre de principios" permanentes en el que también Weber situaba la libertad y la personalidad ética, la única que puede iluminar cada situación nueva a la luz del deber [GA. II, 5, 67].

Todo el mecanismo depende de una premisa escondida, de amplia repercusión doctrinal. Se trata de los procesos internos de reflexión sobre una acción dada. Por principio, se debe suponer que esta acción no habrá atendido al deber, pues de otra manera la reflexión se hubiera dado con anterioridad. Ahora bien, ¿qué se presenta ante la reflexión sobre una acción que incumple el deber, de tal manera que potencie el hábito de reflexión y lo dote de fuerza suficiente como para presentarse en todo caso? Al contestar esta pregunta, Fichte muestra la íntima vinculación entre ascética y autoexamen. Lo propio de un ejercicio ascético es producir dolor. Pero ahora el dolor emerge ante la conciencia que reflexiona porque identifica el incumplimiento del deber. El supuesto doctrinal apunta a un platonismo moral indudable: el hombre no puede

conocer el bien sin amarlo, ni puede conocer el mal sin sufrirlo. El criterio del corazón, fuente de respeto o de desprecio moral hacia sí mismo, garantiza la inevitabilidad de ese dolor moral ante la conciencia reflexiva. El dolor que produce el autoexamen es una amenaza perenne que debe sufrir la persona irreflexiva. La ley de la asociación obtiene aquí su transparencia perfecta: el autoexamen víncula rígidamente una *acción* y el *dolor* o vergüenza moral por faltar al deber. El eco de ese dolor reverbera en la subjetividad cuando se produce una situación práctica y activa todo el mecanismo reflexivo destinado a presentar en la vida empírica la concienca del deber [GA. II, 5, 65].

El resultado de este autoexamen debe ser el reconocimiento de las disposiciones psicológicas de cada uno y la hostilidad que presentan al cumplimiento del deber moral. Este reconocimiento es la capacidad de juicio moral, cuya formación, contenido y fuerza constituyen la sustancia de la vida moral individual, el proyecto que constituye realmente al individuo. Aquí, como es natural, se acaba la posibilidad de discurso universal sobre la ascética. Ningún arte puede asegurar su propio empleo, ni la ascética puede asegurar que los resultados de este autoexamen conduzcan al buen sentido. Todo lo que se puede decir ulteriormente es un agregado de observaciones psicológicas, válidas desde el reconocimiento de los peligros más frecuentes para la realización moral y las causas más generales del olvido de los deberes morales.

El mecanismo de estas observaciones del autoexamen es obvio: se trata de identificar la inclinación antimoral más fuerte en cada sujeto, y producir las asociaciones correspondientes para que dicha inclinación no logre poner en marcha su mecanismo de acciones. En todo mecanismo el punto de partida siempre es libre. Por tanto, se trata de hacer valer la libertad sobre el punto de partida y la situación que potencia la inclinación dominante en el carácter empírico. El ejemplo de Fichte es claro: se trata del colérico. Una vez que la cólera se ha disparado, toda la vida consciente queda dominada por este afecto, que hace imposible la presencia del deber. Pero siempre le queda al hombre colérico el dominio sobre las circunstancias que dan lugar a que emerja la cólera. Sobre esta circunstancia puede ejercer el control libre, de tal manera que se busque contrapesos a su inclinación, medios de emergencia de la voluntad libre y el recuerdo del deber. Este dominio de la circunstancias impide que la inclinación refuerce su mecanismo asociativo y se convierta en pasión. Pues un hombre entregado a la pasión se muestra incapaz de pensar en el deber [GA. II, 5, 70-71]. Por tanto, el principio general que cada uno debe aplicar a su constitución psicológica diría: "No te abandones nunca a una situación tal [en la que se dinamice tu mala inclinación], vela sobre ti mismo, y acostúmbrate a estar sobre ti mismo con

serenidad –*Besonnenheit*–" [GA. II, 5, 71]. Con ello, el ascetismo fichteano no es nada diferente a la máxima socrática del autoconocimiento.

La necesidad moral del autoexamen determina algunos planteamientos interesantes en la división del tiempo humano. Si la realización de la moral es un deber, la libre disposición sobre las condiciones que permitan el cumplimiento de este deber es un derecho para el hombre. Como vimos, este argumento determinaba la teoría de la propiedad, en sus componentes morales y jurídicos. Pues bien, no sólo el hombre tiene derecho a esta propiedad socialmente reconocida. También tiene derecho a que su trabajo socialmente reconocido le deje el tiempo suficiente para ejercer esta ascética del autoexamen, sin la cual no es posible progresar en la perfección moral. Este tiempo no debe entregarse únicamente al hombre teórico, pues la finalidad del autoexamen no es especulativa, ni teórica, ni corresponde a un estamento en particular. Corresponde, antes bien, a una dimensión meramente humana y debe contemplarse como un derecho moral o universal.

En cierta forma, Fichte esta reivindicando la necesidad social de una institución, la ascética de autoexamen, que viene a sustituir la vieja institución de la oración. El ideal burgués, originado al filo de la modernidad europea y procedente de las energías de la Reforma y de su capacidad de actuar en el mundo, recupera su dimensión religiosa como fruto de la aguda conciencia fichteana. Cabe sospechar que, en esta propuesta, Fichte no ha medido, al menos con la exactitud de Hegel, la fuerza de los procesos secularizadores europeos. Fichte no ha dudado de la viabilidad de una vida regida por esta su revisión del cristianismo para hacer frente a las exigencias emergentes en el siglo XIX. Su propuesta final no afecta sólo a la división de trabajo en el contexto de un organismo social, sino también al límite del aporte de trabajo humano a la sociedad por la exigencia humana de la oración [GA. II, 5, 72].

Cierto que Fichte ofrece todas estas consideraciones como parte de una utopía moral, sin más coartadas que la propia lógica interna del sistema. La dirección de sus ofertas sistemáticas muestra la aguda conciencia de los problemas del mundo moderno, cifrados en una concepción del trabajo sin perspectiva social y en una alienación de todas las energías humanas en el trabajo productivo. Pero cuando quiere aplicar sus puntos de vista a la realidad, Fichte se encuentra con procesos sociales y políticos consumados, lejanos de los previstos por su teoría. Las indudables exageraciones de la filosofía popular posterior de Fichte surgen de aquí, como veremos, y comparten problemas estructurales con cualquier otra utopía moral, basada en la certeza de una diferencia básica y radical entre salvación y condenación.

2.5.2. *Los peligros de la interioridad luterana*

Aquella *Besonnenheit*, resultado de la ascética, significa juicio, serenidad, dominio de sí, prudencia o cuidado de sí. En general, designa el estado de autodominio que se aplica a todas las circunstancias de la vida. Es el resultado general del autoexamen; o mejor: es el propio autoexamen pleno de potencialidad directora de la vida. Su máxima principal es la autoobservación continua y la observación de todo desde la serenidad propia [GA, II, 5, 71]. Y sin embargo, esta observación perenne de sí mismo no tiene una finalidad teórica. No se realiza para conocernos mejor, sino para mantenernos en el poder sobre nosotros mismos. Ahí reside justamente el peligro, que Weber denunciará con todo vigor en su conferencia sobre la *Ciencia como Vocación,* pero que ya Fichte atisba: el uso de la observación de sí para fines meramente teórico-contemplativos, este intelectualismo romántico del alma, en el que se refugia una subjetividad alertada por el desencanto del mundo.

Este mismo peligro es denunciado por Fichte con vigor. Se trata de algo parecido a la ironía romántica, de una *abstrakte Besonnenheit*, de una reflexión abstracta, desinteresada, juguetona, sin potencia directora de la vida, que antes bien destruye las fibras de la energía práctica en un lángido escepticismo, del que la literatura universal tiene un ejemplo memorable en Hans Castorp, esa planta degenarada de la interioridad luterana [GA. II, 5, 71]. A desarraigar este peligro endémico de la cultura que representa el ascetismo como autoexamen dedica Fichte el §4 de sus lecciones sobre el tema. Con ello pretende situar las cosas en su sitio y caracterizar su ascetismo ante todo como acción intramundana, no como una huida mística del mundo a través de los caminos sin fin de una interioridad autonomizada y entregada a la contemplación. Si esta ascética activa tiene un momento de autoexamen, es sólo como un medio para la praxis. No es un fin en sí mismo. Meditar es un proceso de autoiluminación práctica, ni teórica ni especulativa, ni mucho menos de disfrute místico de sí.

Fichte, distanciándose de una sensibilidad como la de Jacobi, no olvida que su filosofía está siempre afincada en un punto de vista práctico. Mas esto significa ante todo una disposición a racionalizar el mundo exterior. De esta forma, Fichte limita la tendencia a la interioridad y a la reflexión propia de cierta cultura alemana, y la hace valer como necesaria en tanto medio de acción teleológica dirigida hacia el mundo. La tensión que describimos obtiene su fundamento en la tendencia de la filosofía de Fichte a reconciliarse con la vida y con la posición natural del hombre ante las cosas. La especulación sirve a la vida y, por tanto, el culto hacia una interioridad autonomizada sería el signo

distintivo de una especulación corrupta, igualmente entendida como fin en sí misma. Afortunadamente, dice Fichte con humor, esta disposición no es muy común. Pero sin embargo será lo suficientemente extensa como para canalizar las pretensiones aristocratizantes de una cultura que, con el romanticismo, atravesará todo el universo contemporáneo.

El diagnóstico de Fichte sobre los peligros de su propia cultura es importante. Significa el descubrimiento de la profunda alianza, sentenciada por el romanticismo, entre arte, estética y cultura de la interioridad. Para constituirse, ese arte deberá usar y abusar de las herramientas de la ascética, plenamente funcionales para Fichte en el seno de su propia utopía moral. "Ahora bien, no la naturaleza, sino el arte y el entrenamiento pueden conducir a una intención moral en la que sea meta y fin lo íntimo mismo, el mero estado de ánimo, y no se proponga jamás pasar a las acciones exteriores" [GA. II, 5, 74]. Con ello Fichte ha olfateado el origen ascético de todo ese arte contemporáneo de la narración de la subjetividad, valorado como una corrupción del autoexamen. El cuidado de sí, la *Besonnenheit*, es en efecto el origen de la construcción del sujeto narrativo moderno.

El dilema es preciso: o bien se potencia el ascetismo como medio de cultura moral, o bien se abandona. Si sucede lo primero, el peligro de la cultura de la interioridad será cada vez más frecuente. Si sucede lo segundo, se abortará este peligro, pero se abandonará la posibilidad de la cultura moral. Con ello, resulta evidente que el progreso de la razón se pone en manos de medios internamente peligrosos, lo que sólo con *Doktor Faustus* de Th. Mann llegará a su plena conciencia. Fichte, sin embargo, es consciente de estar denunciando un problema nuevo, que se anuncia en el más reciente proceso de la humanidad. Cuando reflexionamos sobre el sentido preciso de este proceso podemos una vez más invocar a Weber y sus lecciones de Múnich. La corrupción de la especulación en cultura de la interioridad significa, ante todo, abandonar la utopía moral, la primacía de la ética. Esto, a su vez, determina la emergencia autónoma del arte del autoexamen al servicio de la estética. Toda la ambigüedad de la palabra *Kunst* se presenta ante nosotros. Pues cierto, *Kunst* es técnica. Pero también es arte. La técnica de la ascética hace crecer las raíces del nuevo arte. La corrupción de la especulación significa también la emergencia de la estética como fin último de la existencia humana. Weber dijo: donde la ética entre en sospecha, el esteticismo toma su lugar. Por eso son enemigos mortales. Fichte ha intuido estos problemas.

¿Pero ha reconocido Fichte realmente la dimensión estética de esta cultura de la interioridad? Sin duda. Y la ha definido con claridad y maestría. Pues

en efecto, la clave de la corrupción está en que la introspección no sirva a la vida, a la acción intramundana. Mas esta corrupción puede tener dos fines. Primero, conocer la mera subjetividad. Ésta sería la *spekulative Stimmung*. Pero también puede desplegarse únicamente por el juego interior de representaciones que produce, y con el fin de provocarlas. Entonces se produce la observación de la vida interior como *Kunst*. Cuando Fichte pone nombre a esta segunda posibilidad le llama *ästhetisch Stimmung* [GA. II, 5, 74]. Con esta caracterización, Fichte ofrece los dos sentidos básicos del arte contemporáneo: es una técnica, pero cuyo contenido es un juego estético, un juego de vida interior, o la vida interior, como juego estética y técnicamente regido.

Mas arte no es sólo técnica y juego como fin en sí. No puede serlo. La tradición estética construida sobre estos conceptos es muy reciente, pero ya se ha acreditado con sus señas de identidad precisas. En el mapa de estas señas ocupa un lugar central la noción de placer, de autosatisfacción. Kant y Schiller ya lo habían anunciado, si bien sus ideas se aplicaban fundamentalmente a las artes decorativas. Ahora, la dimensión de placer se aplica a un arte que trata con lo más sagrado: la vida interna del hombre destinada a realizar la moral en la tierra. La contemplación se produce por el placer de ese juego técnicamente regido. Ahí está la finalidad escondida de esta voluntad de instrospección: el placer del mero contemplar el juego interior de la vida empírica [*bloßen Zusehen des innern Spieles*].

Con ello la corrupción de la vida moral se consuma. Pues todo, en el interior del hombre, está orientado al valor moral y contribuye al bien o al mal. El planteamiento estético, por su parte, se niega a este juicio y a esta escisión valorativa. Le produce igual placer lo caracterizado como bueno o como perverso: todo forma parte del juego que se contempla y del que se disfruta. Todas las sensaciones y experiencias, sea cual su connotación moral, se configuran como objeto de su placer. Fichte es así de explícito: "Un hombre tal se conoce quizás de una manera excelente, conoce sus buenas y malas cualidades e inclinaciones desde su fundamento. Pero no ama las primeras ni odia las últimas: el ama y busca algo sólo en la medida en que permite una mayor satisfacción de aquel juego espiritual interno. Tal hombre puede criticarse sinceramente, pero lo hará con la frialdad estética con la que criticaría a un mueble ordinario o una expresión carente de gusto en un extraño" [GA. II, 5, 75].

Lo que esta cultura esteticista abandona es el ideal de la *formación completa del hombre entero*, el ideal del progreso moral que Fichte persigue desde el principio de su vida filosófica. Como sabemos, esta tendencia propia de la

cultura estética encontró un aliado poderoso en la creencia de la cultura luterana en la predestinación, en la incapacidad de las obras para producir una mejora moral del hombre y en la posibilidad de que la vida se agotara en contemplar un destino que no creábamos nosotros. Son dos comprensiones de la cultura cristiana las que se dan cita aquí. Una, que se intenta acreditar en las obras morales, tendentes a la realización del hombre completo; y otra, que *de facto* se separa de la corriente impetuosa de la vida, se desprende de todo *interés* hacia ella [GA. II, 5, 75-76] y huye del mundo mediante la contemplación interior. Un cristianismo activo, interesado en la vida, y un cristianismo místico que toma su camino de expresión en la estética. Resulta evidente que, tan pronto las consecuencias de esta primacía de la práctica se fueran distanciando de las previsiones emancipatorias depositadas en ella, este cristianismo estético se convertiría en el conveniente puerto de refugio de una conciencia desinteresada y desilusionada. Schopenahuer constituye el punto de inflexión desde una ética que anunciaba una capacidad de salvación por la actuación sobre el mundo, hacia una ética entendida como técnica para producir desinterés hacia la vida. Pero el romanticismo iba más lejos que Schopenhauer, antes que él: la ética ya no era objeto de interés alguno. Sólo el cinismo estético podía regir un mundo sin esperanzas.

En todo caso, el resultado es el que Weber relata en sus conferencias: la vida contemplativa interna, propiciada por el arte romántico, constituye un gran peligro para la salvación del alma y puede conducir a una indignidad interna tanto más peligrosa cuanto más paralizante. Pues la destrucción de las fuerzas que propicia nos deja sin medios posibles para superar el estado de impotencia general. Y sin embargo, la utopía moral debía ceder ante esta poderosa impotencia de la utopía estética. El romanticismo, a pesar de los esfuerzos de Fichte, y de los de Goethe y Hegel, acabaría triunfando.

2.5.3. *La religión moral*

Era evidente que la visión de Fichte era, en último extremo, de naturaleza religiosa. Su más profunda apuesta es superar la teodicea. El mal del mundo es erradicable. Basta tener paciencia y mantener abierto el proceso infinito de la Ilustración. La condición para ello es que no se olvidara el sentido del deber. Pero Fichte creía que la convicción moral no se perdería jamás. Concebía la historia como un curso atravesado, aunque fuese de forma subterránea, por ese sentido del bien capaz de despertar en los hombres el sentimiento del deber.

No era preciso esperar milagros. El bien mismo no perdía su presencia en la historia. Y esto era así porque, afortunadamente, ya en el pasado había irrumpido en suficientes hombres para impulsarlo, hombres que nos habían dejado huellas inequívocas de su convicción moral. Nadie podía olvidarlos ni dejar de sentir la inclinación a imitarlos. Ellos eran parte de la presencia de Dios en el mundo, y su realidad espiritual, que superaba los tiempos y los espacios, era la misma realidad divina.

En efecto, estas ideas implicaban una transformación de la noción de Dios. Ya no era una realidad extramundana, sino el contenido moral de la conciencia humana, propio de la vida racional. Ya no se llegaba a Dios mediante un estudio del mundo sensible. Al contrario, el mundo sensible era significativo sólo porque los hombres eran actores morales. Separado de estos actores, el mundo era un tejido de leyes y necesidades en sí mismas absurdas. Sólo en relación con la vida práctica adquiría significado esa necesidad. El mundo sensible era un reto para libertad. En sí mismo, sin ella, era un mundo de piedra y de indiferencia. "Nuestro mundo es la materia sensible del deber, esto es lo propiamente real en las cosas, la materia verdadera de todo fenómeno. El lazo por el que se nos impone la creencia en la realidad de la misma es un vínculo moral, el único que es posible para un ser libre" [GA. I, 5, 453]. En el absurdo silencio de lo real externo, allí se crea el ámbito para el repliegue interior, para la pregunta, para la meditación en cuyo seno se puede oír la voz del yo práctico.

La creencia en Dios venía a decir que la realidad siempre nos trae noticia de nuestro deber, que siempre nos despierta nuestro destino moral. Y además lo hace con retos concretos, con imperativos cargados de materia. En lo real encontramos siempre las señas de nuestro destino activo. Pero si creemos en esto, debemos creer también que la realidad está internamente sometida a la significación moral. El orden de la aparición de lo real ante nosotros está en el fondo gobernado por una razón moral. Esta razón moral que domina el tramado de lo real es lo divino, ya lo hemos dicho. Si creemos que el destino moral del hombre no puede acabar, hemos de creer que este gobierno moral y divino del mundo es real. La antigua providencia, así, queda desprovista de todo añadido. No nos entrega nada, sino el sentido de nuestro deber. El hombre debe hacerlo todo por sí mismo siguiendo el bien moral. Pero lo único que no está en su mano es mantener firme en la conciencia de la humanidad el saber de ese mismo destino. Toda ascética, como vimos, ya supone esta conciencia. Desde este punto de vista, que existieran hombre conscientes de su deber moral era un milagro. Desde el punto de vista de la fe, era el efecto de este gobierno

divino del mundo. La transcendencia de este gobierno se limitaba al máximo cuando Fichte lo identificaba con las acciones buenas de los hombres que nos han precedido. Así que Dios no era sino el orden moral activo y viviente en el hombre consciente. No hay otro Dios sino el que cada uno de nosotros puede actualizar como destino que le ordena imperativamente.

Existía algo así como un gobierno divino del mundo. Ésa era la creencia de Fichte, optimista, heroica. Así lo defendió en un artículo de 1798 en el *Philosophisches Journal*. Es muy curioso que este artículo, titulado "Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo", diera motivo a considerar a Fichte ateo y le obligara con el tiempo a dejar su cátedra. En realidad, el momento dramático de esta historia venía forjándose mucho antes, casi el mismo día en que Fichte puso los pies en Jena. Tras sus lecciones sobre el destino del sabio, una revista reaccionaria, *Eudämonia*, no cesó de atizar los ánimos de los estudiantes más conservadores contra él. Entonces se hizo circular el rumor de que Fichte quería predicar una religión de la pura razón, que sustituyera a la cristiana. Él superaba el mismo gesto de Robespierre. Consciente de la finalidad de esta ofensiva, Fichte anunció en 1795 una filosofía de la religión, pero los estudiantes, en franca rebeldía, le obligaron a retirarse a un pueblecito cercano a Jena, interrumpiendo su docencia. Según nos informa un estudiante, Albrecht Friedrich May, en 1796 Fichte inició una lección de ética defendiéndose de la acusación de ateísmo. En esta voluntad de mostrar que su Doctrina de la Ciencia permitía una religión, y que esta religión era la cristiana, escribió Fichte este artículo de 1798.

En diciembre de 1798, el gobierno de Sajonia confiscó los números de la revista en la que iba el artículo de Fichte. Otras cortes se sumaron. El acta de confiscación de la corte de Dresde es muy interesante porque en ella los censores exponen sus motivos. No eran otros que la seguridad del Estado. En marzo de 1799, era el propio rey de Prusia quien se mostraba dispuesto a seguir el ejemplo de los Estados vecinos para cerrar el paso a doctrinas que habían perdido la razón. A pesar de todo, puesto que el escrito apenas llegaría a un puñado de lectores, era menester no darle mucha importancia. Las cortes de Braunschweig y Hannover opinaron igual. Pero tras los gabinetes, tomaron la palabra los filósofos: Reinhold y Jacobi escribieron a Schiller y Goethe. Les hicieron ver lo peligroso del escrito de Fichte. Que cada hombre, dotado de una poderosa conciencia social de igualdad y dignidad, reconocido como parte de una comunidad de iguales, debiese alcanzar una noción de su tarea digna, de su experiencia de libertad, de su responsabilidad exclusiva referente a su propio destino, era peligroso para el Estado del antiguo régimen. Schiller y

Goethe, que al final del escrito censurado quedaban invocados como los hombres que habían inspirado el concepto de divinidad de Fichte, tomaron partido contra él. No faltó entonces hipocresía por parte de estos hombres poderosos. La propia esposa de Fichte se lo echa en cara: "Si hubieras visitado a Goethe, a Schiller, a Voss, todo habría sido distinto". Fichte tiene que contestarle, impasible, que es una desgracia que juzgue sobre cosas de las que no entiende. Un cortesano tal vez le habría hecho caso. Fichte, nunca.

Esta situación transformó completamente la actitud de Fichte. Él no podía permanecer pasivo frente al Edicto por el que se retiraba de la venta la revista filosófica. Salta a la vista que nuestro hombre se enfrenta a la experiencia de la censura y que, como en anteriores ocasiones, lo hace desde el ejemplo de la lucha que el propio Lutero mantuvo contra la jerarquía imperial. La actualización del mito de la protesta contra el poder represivo, impulsado por el héroe de la convicción, siempre era posible en la religión de Lutero, frente a otras comprensiones del cristianismo que refuerzan la virtud de la obediencia. Cuando Fichte escribe en una carta que la disputa provocada por su doctrina "sólo puede ser decidida sobre razones, en modo alguno por la fuerza", no hace sino repetir las palabras de Lutero frente al emperador, en Worms.

No sólo eso: Fichte está cansado de ese secreto complot que en Jena se teje contra él. Nuestro hombre conoce que la oposición a su doctrina no es reciente, pues se ha mantenido velada y turbia durante años. La farsa debe acabar. ¿Y qué mejor que ponerle punto y final con un gesto luterano, con una apelación a la nación alemana, que ahora aparece como una categoría central de su pensamiento, coherente con el democratismo de su cristianismo y con su doctrina de los éforos naturales? Así se lo comunica a su hermano a primeros de enero de 1799. Ya en diciembre, escribe a Cotta, el editor, cometándole que su apelación irá dirigida a la nación alemana, "si es que tenemos alguna". En esta fecha, en la que Fichte se dispone a encarnar su teoría del éforo natural, sólo se tienen noticias del edicto de confiscación. Mientras tanto, se produce un edicto de requisitoria para que deje de enseñar sobre estas materias. El escrito de Fichte a la nación, redactado antes de llegar al conocimiento de esta nueva situación, será considerado como un desafío irritante.

En realidad se puede decir que Fichte se precipitó. Quizás también se pueda pensar que tomó una decisión valiente. El caso es que las recensiones que pronto empezaron a aparecer sobre su *Appelationschrift* no le dejaban solo. Al contrario, mostraban un grado de comprensión muy elevado de sus posiciones y, sobre todo, criticaban el ejercicio de la censura. La *Neuen Würburger* mantenía que todos los tratados de los sabios quedaban fuera del ámbito de

los tribunales del gobierno. La *Literatur Zeitung* de Erlangen también tomó posiciones a su favor, y los *Theologischen Annalen* defendieron que Fichte continuaba la filosofía de Kant y que luchaba contra los intentos groseros del antropomorfismo de representar a Dios como un ente más. Las pequeñas objeciones, dirigidas a resaltar la pasión de Fichte, subrayaban un hecho fundamental: que Fichte poseía un *pathos* religioso y que su escrito era filosófico, carecía de implicaciones políticas y no iba más allá del ámbito de la república de los sabios.

Pero un viejo enemigo de Fichte, un escritor reaccionario que había mantenido contra él una vieja polémica en los tiempos de la Revolución Francesa, August Wilhem Rehberg, funcionario a sueldo del gobierno de Hannover, corresponsal de Jacobi, se lanzó al ataque. Fichte podía ser un hombre religoso, pero su sistema era ateo. Esta diferencia entre el sistema y el hombre ya nos sitúa en la estrategia de Jacobi. La cuestión para este pensamiento era, sobre todo, que el Dios de Fichte no tenía una dimensión transcendente, ni fundaba un orden autoritario, ni legitimaba una monarquía. Al contrario, su Dios reclamaba una libertad personal y una autonomía en la comprensión del deber que amenazaba con romper los órdenes del antiguo régimen. "La conciencia es lo que en cualquier situación de la vida, cuando la interrogamos, nos responde decisivamente cuál es nuestro deber en una situación" [GA. I, 5, 426]. Ésta era la sustancia de este Dios moral. Sobre él no se podía sostener un despotismo, que retiraba a los hombres su responsabilidad. Éste era el punto central de la oposición crítica de Rehberg.

Cuando los poderes reaccionarios tuvieron la *Apelación al público* en sus manos, ya no estaban en condiciones de mantener la "fórmula de concordia" de Lutero, por la cual los conflictos religiosos se tenían que dilucidar entre teólogos sin intervención del poder político. Resultaba claro que el auténtico referente del ambiguo término "*Publikum*" no era sino la nación alemana. El escrito era realmente político. Además, Fichte señalaba que su posición estaba cargada de consecuencias políticas. De hecho, él denunciaba que su existencia ciudadana estaba en peligro, y lo estaba por un largo y bien tramado plan de un partido. De esta forma, Fichte rebajaba las decisiones del gobierno a medidas de una facción y, así, les retiraba toda su legitimidad. No representaban a la nación, como sin duda él lo hacía. Él era un éforo natural, ya lo hemos dicho, y reclamaba la soberanía de la nación para juzgar en su caso. Lo que estaba en juego era el libre examen, el libre pensamiento. "La libertad de la investigación amenaza la seguridad del Estado, el pensar independiente es la fuente de toda inquietud civil. [...] La tarea del pensar independiente ya está concluida para el género humano. Así se tiene que hablar", concluía Fichte

con ironía [GA. I, 5, 419]. El ateísmo de la polémica no era lo fundamenal. Era una pura fachada. Se trataba de la filosofía en general y de la filosofía de Fichte en concreto. Hasta que no le retiraran de la cátedra no cejarían.

Fichte resultó dominado por su inclinación a considerar cualquier lucha según el mito gnóstico. La época estaba ante una nueva edición de la batalla de la opresión y de las tinieblas contra la buena nueva de la filosofía. Cuando Fichte dice: "Renaced de nuevo, naced desde el espíritu, sed criatruas nuevas" [GA. I, 5, 439], citando la *Carta a los Corintios*, no sólo explicita la expectativas que deposita en su filosofía. También demuestra que su doctrina es la auténticamente cristiana. El suyo era el Dios del espíritu, frente al Dios de este mundo, de la autoridad y del poder. Cualquier otro Dios, trascendente, creador del mundo, que designase a sus representantes en la tierra, que eligiese a unos, y sólo a unos, para que monopolizasen lo divino y lo sagrado, tal Dios, decía Fichte, "es el de los príncipes del mundo, que ya está juzgado y sentenciado por la boca de la verdad, cuyas palabras ellos amenazan. Ellos son los verdaderos ateos" [GA. I, 5, 437]. De esta manera, Fichte recogía el guante. Él era el verdadero cristiano, que padecía persecución por los tiranos, los que mantenían al pueblo de Dios en una nueva cautividad de Babilonia. Frente a este Dios, Fichte reclamaba el Dios del espíritu, que vivía todo en todos, en el que "nosotros, los demás espíritus racionales, vivimos y nos entretejemos en él". El suyo era el Dios que reunía, que creaba comunidad eclesial. Ahora, sin embargo, la nación vive cautiva. Delante de esta nación, Fichte quiere justificarse y atacar: delante de ella quiere actuar. "¿Captarán ellos lo que significa denunciar públicamente a un hombre como ateo y enemigo de toda religión delante de los oídos de la nación alemana [...], a un hombre que quizá tenga razón y que quizá su escrito sea mucho más una defensa de la religión cristiana que un ataque a la misma?" [GA. I, 5, 448].

Fichte tenía la certeza de seguir a Lutero. Cuando Forberg, unos de los afectados por la censura, recibe el texto de la *Apellation,* contesta en una carta del 24 de enero a Fichte: "Su escrito me ha entusiasmado. Desde siempre he encontrado una gran semejanza entre su espíritu y el de Lutero. Ahora también su situación es la misma y deseo que también el éxito pueda ser tan decisivo". Pero sus defensas no hacían sino intensificar los ataques de los demás. Para aquella fechas, Jacobi, Reinhold y Kant, entre otros, rompen públicamente con la filosofía de Fichte. En lo privado, hasta el mayor de los Schlegel decía a Novalis que el valiente Fichte luchaba por todos ellos. Si perdía, sería fácil volver a los tiempos de la quema de brujas. El destino de la Ilustración estaba en juego. Pero la falta de tacto de su defensa había dejado a Fichte más

solo de lo que nadie podía figurarse. Los testimonios contra su personalidad y contra su filosofía se suceden. Herder le dice a Gleim, amigo de Jacobi: "¿Qué me dice sobre nuestro ateo de Jena? O mejor, ateíto, pues es bajo de persona. La nariz es lo más grande en él. Desea ser amenazado con la hoguera para poder gritar: «se me quiere matar»". Schiller era más moderado, pero Goethe llegó a decir que votaría contra su hijo si se atreviese a semejantes discursos contra un gobierno. Para todos, la posición de Fichte estaba dominada por la imprudencia. Wieland dijo que la *Apellation* era un escrito infantil. Jean Paul añadía: "El fichteanismo no prosperará en su vida activa, creo. Pero, ¿de qué sirve la muerte del diablo si sobrevive su abuela, la filosofía crítica". El propio F. Schlegel, sabiendo cómo se presentaban los tiempos, le decía a Coralina, todavía su cuñada, antes de que pasara a ser la esposa de Schelling: "Los ateos no sólo son los enemigos, sino los positivos servidores de Satán, contra los que todo escritor debe ser un soldado en Alemania".

Fichte, ingenuamente, tenía esperanzas en Reinhold y en Jacobi, a pesar de todo. Por aquel entonces, cuando Reinhold recibió un ejemplar de la *Apellation*, visitaba a Jacobi en Eutin, su nuevo lugar de residencia. Muy convincente debió de ser su anfitrión, porque Reinhold confiesa haber aceptado totalmente sus puntos de vista respecto de la filosofía y su relación con el problema de la teología. Reinhold dice en una carta: "Jacobi ha puesto en libertad mi imaginación, que siempre había estado prisionera de la letra del edificio doctrinal kantiano". Era un declaración de con quién estaba. Fichte había perdido y a punto estuvo de naufragar. No hay que olvidar las manifestaciones de la época, el asco que le da la publicidad, la voluntad de desaparecer del torbellino de las polémicas, la decisión de adoptar la ciudadanía francesa o de no publicar nada más por años. A Jacobi le pide ayuda para irse a Heidelberg. A partir de ahí, la estrategia de Reinhold es aproximar Fichte a Jacobi. Fichte entró en el proyecto. *El destino del hombre* fue entendido por Jacobi como una claudicación de sus posiciones y una retractación. La época dorada del sistema de Jena se había acabado. Sobre el vacío de la cátedra de Fichte, los que habían asistido a su expulsión, secretamente animosos, se disputaban ahora su cátedra. Atrás quedaba el sistema que mejor respondía a la tradición espiritual alemana. Su fracaso indicaba que los tiempos eran otros. Comprenderlos era la tarea de los que iban a tomar el relevo.

3
Schelling (1795-1805). La transformación del idealismo

En este tercer capítulo nos enfrentamos a la filosofía inicial del hombre que, tras Fichte, tomará la iniciativa en el campo idealista. F. W. J. Schelling, en efecto, había perseguido de cerca el desarrollo de la filosofía idealista desde sus inicios, como hace años mostré en *La quiebra de la razón ilustrada*. Pero pronto fue desmarcándose en su exposición de los tópicos morales y políticos del maestro, hasta identificar su pensamiento alrededor de la filosofía de la naturaleza. No obstante, optó a suceder a Fichte en Jena, y en este tiempo editó el *Sistema del idealismo transcendental*. Después, hacia 1802, inició un tipo de filosofía que se conoce como filosofía de la identidad, que poco a poco fue cristalizando como un pensamiento de lo absoluto muy cercano a la temática teológica y respuesta a ella. Hacia 1805, Schelling rompería con Hegel, que por entonces trabajaba en su *Fenomenología del Espíritu*. Estos primeros años de la nueva centuria estuvieron entonces dominados por el genio de Schelling.

3.1. El nuevo protagonista

3.1.1. La oportunidad de Schelling

Cuando Hölderlin estaba a punto de irse de Jena, Schelling llegaba. Este joven inquieto, activo, fecundo, había coincidido con el gran poeta en el seminario de Tubinga. Más joven que él, había dejado la estela de niño prodigio

en el centro escolar superior, publicando algunos folletos sobre los mitos, el libro del *Génesis* y el evangelio de Lucas y Mateo. Después, en 1795, había obtenido el grado de *magister* en teología con una tesis sobre la figura enigmática de Marción, el más importante de los gnósticos primitivos. No hay que olvidar que estos jóvenes estaban destinados todos a ser sacerdotes, aunque se resistían a este destino con obstinación. Ellos no querían ser funcionarios de una iglesia institucional, sino reformadores de un tiempo que les parecía miserable. Hay que recorrer la correspondencia entre Hölderlin y su madre para entender lo que digo. Pero si vamos a la correspondencia entre los amigos, nos damos cuenta de hasta qué punto estaban convencidos de enfrentarse a un destino filosófico común. Su divisa o contraseña era "Reino de Dios", y con ella expresaban las ansias de fundar una nueva comunidad humana sobre la tierra, que acabara con las diferencias objetivas y subjetivas entre los hombres, que por entonces ya asomaban en el horizonte. Llamo diferencias objetivas a las que se daban en el seno de la sociedad y las instituciones, las que dividían –y todavía dividen– a los seres humanos en poderosos y sometidos, en trabajadores esclavizados y en disfrutadores de privilegios, en refinados y civilizados cortesanos y burgueses y embrutecidos súbditos, campesinos y criados. Estas diferencias objetivas producían en los hombres, en sus sentimientos y deseos, efectos poderosos. Mientras que las clases privilegiadas resultaban intelectualizadas, insensibles al dolor, materialistas e hipócritas, las clases bajas se entregaban a un apasionado y desbordado sentimentalismo, a un idealismo a veces fanático, a una inmediatez expresiva que impedía la elevación de la vida social y la elaboración realista del deseo. En suma, la división de roles sociales llevaba consigo la formación de hombres unilaterales. La consigna del Reino de Dios en la tierra aspiraba a una disolución de todas estas diferencias en una comunidad en la que lo más humilde y lo más elevado se dieran la mano, y con ello lo intelectual y lo sensible, lo poderoso y lo igualitario.

Ese comunitarismo nuevo deseaba revivir el mundo de los griegos, ahora reconstruido con las categorías de Kant y de Schiller. De eso hablaba la carta de Hölderlin a Hegel desde Walterhausen, en julio de 1794, un poco antes de que el poeta llegara a Jena. Ya aquí, en enero de 1795, Hölderlin le comunicaba a Hegel sus conocidas opiniones sobre Fichte, con su inclinación al dogmatismo y al spinozismo, y le hacía ver la necesidad de educar al pueblo, idea que recoge de Schiller. Ya en Stuttgart, a finales de este año, Hölderlin escribe de nuevo a Hegel con ánimo de interrumpir una correspondencia que, a su parecer, no era suficientemente estimulante. A pesar de todo, le dice que Fichte ha vuelto a Jena, sin duda después de los alborotos estudiantiles de 1795,

al tiempo que le anuncia que dará sus lecciones sobre el Derecho Natural. Aunque Hölderlin incumple su promesa, y vuelve a escribir a Hegel en octubre y noviembre de 1796, las cartas ya no tienen relevancia alguna desde el punto de vista de la filosofía. Hölderlin se lanza poco a poco por la pendiente de su crisis personal, en la que otros personajes son más relevantes. Así que podemos dejar aquí la correspondencia entre ellos y reparar en el hecho de que, durante este tiempo, no se conoce una carta entre Schelling y Hölderlin, que era el único que había seguido muy de cerca a Fichte.

Sin embargo, Schelling estaba informado de todas estas cosas por las cartas que Hegel le enviaba dándole noticias del poeta. Por eso, las sospechas de Hölderlin sobre Fichte llegaron puntualmente a Schelling, quien de hecho en su obra más inicial siempre muestra trazos de comprender la unilateralidad de Fichte. Unos meses después de recibir la carta de Hölderlin, en diciembre de 1794, Hegel le escribe a Schelling, todavía estudiante en Tubinga, con motivo de haber leído su escrito sobre los mitos. En esa carta, ya cita a Fichte como alguien que realmente podría cambiar las cosas en la vieja y conservadora Tubinga, si lo dejaran. Schelling le contesta. Apenas sabe nada de Hölderlin. Con una incontinencia franca y campechana, Schelling le hace a Hegel votos de amistad eterna. El Schelling de la carta de la noche de Reyes de 1795, sin embargo, manifiesta estar muy bien informado. Aunque no ha sido por obra de Hölderlin, le ha llegado a sus manos lo que él llama *Fundamentos generales de la doctrina de la ciencia* y que no es otra cosa que el primer pliego de la *Grundlage*. Schelling tiene sus propias fuentes y en un pasaje de la carta dice que Fichte ha estado en Tubinga en algún momento, alentando a los jóvenes para encarnar el espíritu de Sócrates si quieren entender a Kant. Afirma que ha leído esos textos de Fichte y que no se ha equivocado en su profecía. Esta puede resumirse así: Fichte llevará la filosofía a una altura que va a dar vértigo incluso a la mayoría de los actuales kantianos. Este Schelling, todavía en el seminario, se nos muestra como un joven que integra todos los frentes emancipadores de la época y manifiesta estar al día de la *marcha de su tiempo*. Por una parte, desea oponerse a la teología tradicional de su seminario y denuncia que esta vieja teología utilice a Kant para sobrevivir. Esta línea de pensamiento la desarrollará en sus futuras *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de 1795. Por otra parte, recibe con alegría el escrito político de Fichte sobre la defensa de la libertad de pensar. Por una tercera, se lamenta de que la filosofía de Kant, inacabada como está, no se presente con la rotundidad revolucionaria que guarda en seno. Una vez más, a la obra de Fichte, a quien desea saludar como el nuevo héroe en la tierra de la verdad, le estaría reservada esta

tarea. Por si acaso, el propio Schelling intenta apropiarse de Spinoza. Por nuestra parte, sabemos que esta aproximación es también un lugar común, compartido por Hölderlin.

Recojamos el argumento. Estos hombres, Hölderlin, Schelling y Hegel, estaban seguros de haber identificado el frente de batalla y se disponían a intervenir con esa fiebre que posee el militante que tiene la certeza de estar del lado adecuado en el combate definitivo. Hegel, el más sobrio y reservado, a vuelta de correo, en enero de 1795, contesta a Schelling con una madurez que todavía hoy nos sigue pareciendo emblemática de la actitud ilustrada. Consciente de que las profesiones intelectuales han unidos su destino al "todo del Estado", y de que la filosofía sólo desplazará a la teología cuando los filósofos como funcionarios desplacen a los párrocos, Hegel le sugiere a Schelling que toda esa cantinela de alcanzar el fin del sistema, que desde Reinhold y Fichte seduce a las inteligencias, apenas tienen valor emancipatorio. Uno no puede dejar de apreciar cierta ironía en la carta de Hegel, sobre todo si recordamos que Schelling, con toda pasión, le había dicho que era preciso llegar a descubrir las verdaderas premisas de la filosofía de Kant. Hegel contesta, con una dulce resistencia, que todo esto no tiene una utilidad general y que no conoce todo este proceso en detalle. No menos irónico se muestra Hegel con Fichte, de quien recuerda su método de argumentar claramente dogmático y teológico, en una valoración que nos recuerda a Hölderlin. De hecho, Hegel conoce al Fichte de la *Crítica de toda revelación*. Es de suponer que, cuando Hegel recibiera la carta de Hölderlin de enero, confirmara sus sospechas sobre el llamado titán de Jena.

En febrero de 1795 Schelling responde a Hegel. Si menciono detenidamente esta correspondencia es porque identifica la actitud filosófica de nuestros hombres. Lo que vemos en esta nueva carta es algo curioso. Schelling ya no muestra excesivo respeto por Fichte. Su lógica argumentativa, reconoce Schelling con acierto, mantiene en pie la locura filosófica. Pero sin una gran consistencia teórica, y sin una buena identificación de cuál sea justo esa locura, Schelling se entrega a una descripción apasionada de los dos sistemas posibles, el dogmático, que parte de un objeto absoluto, como en Spinoza, y el idealista, que parte del yo absoluto, como en Fichte. Se trata de las primeras aproximaciones al tema de sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo.* Este Schelling ha conocido desde luego los materiales de la *Grundlage*, porque expone claramente los razonamientos de Fichte y los vincula correctamente con la tesis de Lessing acerca de la imposibilidad de la existencia de un Dios personal. Pues ese yo absoluto, yo sin objeto, yo que no se contrapone a nada,

acto puro, es mera libertad, idéntica así al ámbito absoluto del ser. Schelling le envía a Hegel su ensayo de 1795, *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*, pero de hecho lo que está preparando son las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo.*

Sin ninguna duda, la cabeza de Schelling bullía. Hegel, en la lejana Berna, se sabe retrasado frente al joven amigo, cinco años menor. Estudia su obrita, intenta comprenderla, presiente que la fuerza de Schelling prepara una revolución en la forma de pensar de Alemania y espera que la lectura de la *Grundlage* de Fichte –que desea estudiar en el verano– le haga patente este nuevo estilo de pensar. Por un momento, Hegel se deja arrastrar: la nueva filosofía encumbra al hombre de una forma suprema a la autoconciencia de su dignidad. "Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de reclamar sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos", dice con decisión al final de un párrafo de esta carta [EJ. 61]. Hegel, que acaba de conocer el régimen aristocrático de Berna en su plena corrupción, insiste en su crítica a la alianza entre religión y política para fomentar el desprecio del género humano y la erección del despotismo. El grupo parece conjuntarse por tanto en una misma tendencia: primero Kant, luego la transformación creadora de Schiller, después la evolución especulativa de Fichte. "¡La cosecha será alguna vez maravillosa!", dice por fin Hegel, en la última carta que envía a Tubinga, de donde Schelling se disponía a salir, acabados los estudios.

3.1.2. *Un camino propio*

El Schelling que escribe en julio de 1795 es mucho más modesto y depresivo, aunque su producción siga más viva que nunca. Sin ir más lejos, le anuncia a Hegel las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, donde la metafísica spinozista y fichteana, la moral idealista, la estética de la tragedia y la política de la libertad se dan cita en un argumento unitario de una madurez sorprendente. Su correspondencia, sin embargo, insiste en que todavía se halla muy lejano el tiempo de la revolución filosófica. Ahora, Schelling se nos muestra desconfiado, más prudente, confiesa haber adoptado el tema de su *disputatio* por presiones del ambiente y conoce la historia de Fichte, las dificultades con los estudiantes conservadores, las envidias de los demás colegas y, desde luego, las intrigas de las autoridades académicas. Aunque ahora Fichte vuelva a Jena, ya nada será igual, comenta. Las perspectivas son mucho más tene-

brosas. La época de la persecución ha empezado. Schelling lo sabe o lo presiente. "En muchas revistas se le ha abierto públicamente un proceso filosófico-político-moral." Es importante que registremos la conciencia de Schelling, que da noticia pormenorizada de los acontecimientos de Jena. Más aún: él sabe cuál es el origen de todo este cambio. Se ha descubierto que Fichte es el autor de las *Contribuciones para rectificar el juicio del público sobre la Revolución Francesa*. Lo que está en juego, por tanto, es la correlación entre esos tres ámbitos: la filosofía especulativa del yo, la actitud rebelde en el ámbito de la moral y la clara defensa de la Revolución Francesa, en el ámbito de lo político. Un detalle más: Schelling sabe que se presiona a Schiller para que abandone la causa de Fichte. Es una operación política que pretende abortar el camino alemán hacia una sociedad emancipada.

Las oscuras perspectivas filosóficas eran algo más que una predicción de Schelling. Hegel, siempre dispuesto a sobrevivir, aunque lamenta el destino de Fichte, reconoce que en fondo el combate es más bien esotérico que exotérico. Un grupo selecto: esto es lo que debe ser el filósofo. Fichte ha querido ser otra cosa, ha querido ser un pueblo entero. Quizás se hubiera ganado más de haber hecho menos ruido. Sin ruido también, en un bloqueo que indica la falta de perspectiva de los autores, aquí se acaba la correspondencia entre nuestros dos amigos. El caso es que Schelling, recién licenciado del seminario, coge el camino de Leipzig, donde reside desde abril de 1796 hasta agosto de 1798. Cuando llega allí, se pone a impartir clases particulares sobre derecho natural. Es muy curioso que ya en marzo de 1796 le escribe a Niethammer lo siguiente: "Le presento para la *Revista de Filosofía* estos aforismos que he anotado en mis clases sobre Derecho Natural..." Schelling, que una vez gozó, como dijo Engels, de un franco pensamiento de juventud, está dispuesto a usar las anotaciones de sus clases privadas a los hijos del barón von Riedesel para imprimirlas inmediatamente en la principal revista de Jena.

¿A qué tantas prisas?, podríamos preguntarnos. Afán de protagonismo no faltaba, desde luego, a Schelling. ¿Pero en qué consistía el protagonismo? ¿Se trataba de anticiparse a Fichte, que daba lecciones de la materia por estas fechas? Cuando analizamos claramente las tesis schellingianas sobre el derecho natural no podemos evitar la impresión de que el asunto clave está en otro sitio. No se trata de editar antes que Fichte las mismas ideas de Fichte. Se trata, ante todo, de desmarcarse de las peligrosas ideas políticas de Fichte, que ahora son sometidas a una crítica radical por parte de Schelling.

La sospecha de que Schelling buscaba un camino propio se nos impone. Muy consciente de que Fichte tenía problemas con las autoridades y con las

poderosas elites rectoras por su vinculación con las teorías de la Revolución Francesa, Schelling pone en circulación una obra que rompe con las premisas del derecho racional revolucionario y, sobre todo, con la teoría del contrato, base filosófica de la revolución. Bien mirado, también Fichte había defendido que el contrato no puede ser el fundamento de la comunidad, sino al contrario. Pero los desarrollos teóricos de su filosofía del derecho velaban esta tesis en favor de la más aparente confianza en la serie de contratos que fundaban el orden político y jurídico. Schelling sólo tuvo que desplegar las tesis de Fichte para lanzarlas contra su propio autor.

Hemos de insistir en las dimensiones estratégicas con las que se nos presenta este escrito de Schelling, y no conviene olvidar que nuestro joven autor conocía las tesis fichteanas quizás de haberlas oído en las clases del maestro, en 1795. Éste, como sabemos, desplegaba una compleja teoría del contrato para llegar a la deducción completa del Estado y de sus instituciones. Esta teoría del contrato, de procedencia claramente rusoniana, se había empleado ya para fundamentar la teoría constitucional de la Revolución Francesa. No es de extrañar que Schelling someta el contractualismo a una profunda crítica. De esta forma, desaparecía la posibilidad de que Schelling fuese visto como un *sans coulotte*, como un jacobino, como por entonces se solía denunciar a Fichte. Con ello mejoraba la aceptación de Schelling en los ambientes conservadores de Alemania. El texto podía demostrar que sus enseñanzas, dirigidas a los hijos de la nobleza, no eran peligrosas. En cierto modo, las premisas y el problema de Schelling eran los de Fichte: si el concepto de libertad moral es un concepto absoluto y cada uno aspira a gozar de tanta libertad como le sea posible, ¿cómo pueden existir los seres libres dentro del ámbito político, en el que una pluralidad de seres humanos ha de ver limitada su libertad para hacer posible la de los otros? ¿Cómo la libertad moral, que es de naturaleza absoluta y que no soporta presión alguna, deviene libertad finita en el ámbito político? Si, a nivel moral, el yo absoluto tiene derecho a todos los objetos como materia de su voluntad, ¿en virtud de qué razonamiento puede limitar esa voluntad de propiedad para reconocer a los otros sujetos libres su derecho a poseer objetos? Parecía que la moralidad y la política eran contradictorias. La primera introducía un narcisismo que dejaba sin campo a la segunda. Una aspiraba a hacer del yo un absoluto; la otra a hacerlo finito en medio de otros seres finitos. Esta contraposición no es trivial: evoca la tensión que existe entre todo fundamentalismo moral y todo pensamiento político. Esa misma tensión es la que se ha mostrado en los últimos dos siglos entre el pensamiento del anarquismo y el pensamiento del Estado.

Schelling vio por entonces que esta tensión sólo podía resolverse desde la mediación que nos propone el concepto de vida. La libertad es una aspiración absoluta, desde luego, pero se presenta en el mundo sensible mediante la vida, como libertad en la naturaleza. Ésta es la tesis del §9 y ss. de esta obrita tan interesante, *Nueva deducción del derecho natural*. La moralidad aspira a la omnipotencia; pero mi vida tiene un poder físico limitado, una libertad finita. La mera presencia de la vida, con su finitud, impone ya una dimensión social. En las fronteras de nuestra vida, en el nacimiento y en la muerte, siempre se alzan los otros. La vida natural, como esquema sensible de la libertad, se percibe como finitud y en ella siempre se impone otra vida, otra libertad natural. La intuición de la vida es consustancial con el hecho de sabernos en un reino de seres morales a los que corresponde la misma libertad moral ilimitada y la misma libertad vital limitada. Desde luego, somos yo finitos, individuos, personas, porque nos sentimos limitados por la libertad de los demás. Así que el imperativo moral se concreta: ya no se trata de ser absolutos, sino de ser individuos vivos. La moral ha dejado paso a la ética. La primera opera como si viviéramos en un mundo solipsista; la segunda acepta el hecho de la existencia de la pluralidad de individuos vivos.

Para ello convenía renunciar a la libertad ilimitada, pues de otra manera se reproducía el conflicto infinito propio del mundo moral. Pero para lograr la vida de libertad finita se requiere que todos abandonen a la vez las pretensiones de una libertad absoluta. Sólo así se podrá lograr una coexistencia, según dice el §30. Este mandato simultáneo y recíproco para que todos se limiten, es la esencia de la teoría del contrato, que funda el derecho. Mediante el contrato se garantiza que cada uno siga siendo sujeto de libertad, pero sólo de una libertad parcial, porque la voluntad de todos es que todos sigan siendo sujetos de libertad. Lo que garantiza el contrato es el derecho de cada uno. Con lenguaje muy especulativo, Schelling dice que, en el derecho, la voluntad universal coincide con la voluntad individual. Este acuerdo de voluntades impide todo recurso a la violencia.

Ahora bien, todo lo que hemos hecho mediante un contrato es un acuerdo formal de voluntades libres. Todas están de acuerdo en limitarse a la vez. Pero la vida, la libertad concreta, reclama sin duda una voluntad material, una vinculación a objetos y contenidos. Aquí surge de nuevo intacto el problema. El acuerdo formal de voluntades no implica un acuerdo material de voluntades. El acuerdo formal de limitarse recíprocamente no implica saber ya identificar los objetos a los que vamos a limitar nuestro querer. Estas cuentas no se han hecho todavía. Y esta voluntad material, en su concreción, no puede evi-

tar chocar con otras voluntades materiales individuales que pueden querer el mismo objeto. Por lo tanto, el derecho formal no resuelve el problema del derecho material; a saber: qué derecho corresponde a una voluntad individual, material, vital, concreta, frente a otra de la misma naturaleza [ND, §109].

El derecho entra en juego porque la ética, como vida en común de los seres racionales, no garantiza el acuerdo de las voluntades materiales. Por eso el derecho implica la determinación de la ética. Si el condicionamiento ético –de naturaleza social– me quiere imponer límites que entiendo contrarios a mi libertad, entonces mi voluntad material esgrimirá su derecho. Ante la coacción de la comunidad ética, surge la coacción de mi derecho, el derecho de rebelión, de ser mi propio señor. Ahora bien, cuando mi voluntad esgrime su derecho, el terreno de la ética se desgarra entero y se vuelve a la originaria carencia de límites. De esta manera, la imperfección de la comunidad ética, su dimensión coactiva a veces excesiva, produce la necesidad de la rebelión del individuo apegado a su individualidad. Si no existieran comunidades éticas imperfectas en el mundo, en las que la vida común se entreteje de humillaciones y de coacciones, no habría derecho, basado en una conciencia individual fuerte, apegada a una voluntad incondicionada y material que reclama inexcusablemente los objetos de su arbitrio. Ahora bien, no puede haber comunidades éticas equilibradas y libres mientras existan hombres, pues éstos se saben dotados de una voluntad moral absoluta. Así que, justo por las mismas estructuras absolutas del querer libre surgen los desequilibrios de la coacción, y de éstos, el derecho de rebelión, la voluntad de independencia y la necesidad de acuerdos materiales continuamente renovados.

Ahora bien, la crítica a Fichte hace pie justo aquí. La falta de equilibrio de la comunidad ética, la imposibilidad de una vida libre dotada de armonía preestablecida y la falta de un orden simultáneo de los afectos y deseos reclaman la necesidad del derecho. Ese derecho puede lograr contratos puntuales que equilibren la materia de la libertad, que no es otra cosa que la propiedad justa de los hombres. Pero no pueden disminuir ni un ápice su aspiración absoluta, ni pueden restaurar la vida comunitaria homogénea y equilibrada. Así que una vez sellado el contrato, inevitablemente se tiene que interpretar en relación con el futuro. Pero como no hay una vida ética comunitaria garantizada, la interpretación tenderá a hacerse ambigua y conflictiva. Un contrato, dice Schelling, tiene que interpretarse contractualmente. Por eso, un contrato necesita infinitos contratos para hacerse eficaz en el tiempo. La razón es que un contrato puede ser material en un momento dado. Sin embargo, nuevos objetos emergen en el deseo y en el tiempo y estos nuevos objetos deben tam-

bién contratarse. Pero como el entendimiento comunitario no se da en el principio –si se diera no sería necesario el contrato– tampoco estará segura nunca la interpretación comunitaria del contrato. Así que la herida que el contrato debía cerrar jamás se cierra.

La idea era que los hombres, desde la estructura de la individualidad, no podían reparar la crisis sobre la que se abría el mundo moderno. Hobbes era imposible. Su contrato de todos con todos nunca generaba autoridad propiamente dicha, estable e indiscutida. El poder sólido que se impone comunitariamente no podía surgir de la voluntad de los hombres. Pero, lo que todavía era peor, esta vida comunitaria tampoco podía llegar a equilibrarse desde la dimensión absoluta de la libertad ni desde el derecho. Así que, finalmente, la libertad absoluta en el pecho del hombre era un fermento de desorden: ni hacía viable la vida ética, ni la vida jurídica. En el fondo generaba una insatisfacción que tornaba problemática la vida histórica. De esta forma, Schelling reducía el entusiasmo de los revolucionarios y ofrecía a los ojos de todos el fundamento de que Francia no hubiera logrado un poder estable: su base teórica fundamental, el contrato, no podía dársela. La libertad, tópico de su filosofía de juventud, dejaba de ser aquello que elevaba a los hombres a la condición de héroes, para convertirse en el principio de disolución de la vida personal y social. En un momento, cuando redactaba las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo,* Schelling había cantado la libertad como la fuerza mítica de rebelión contra los dioses. Ahora entendía que, tras aquella esforzada belleza encarnada por Prometeo, había otra realidad problemática oculta en la libertad: la de no ofrecer criterios para la reconstrucción de un mundo dejado a su arbitrio.

De esta forma, Schelling, cuando sale de su primera estancia en Jena, ya está en condiciones de distanciarse de la filosofía idealista de Fichte, tanto desde el punto de vista moral, como desde el punto de vista político. Nada estable en el orden de las sociedades podía construirse con aquellas premisas del idealismo subjetivo fichteano. La posibilidad de que Schelling fuera confundido con el teórico del derecho de rebelión quedaba descartada. Por si este movimiento no fuera suficientemente claro, Schelling inició una aproximación diferente a la filosofía de la libertad y, ante el beneplácito de Goethe, se entregó a la filosofía de la naturaleza. No es que la filosofía de la naturaleza fuese contraria a la filosofía del yo. Pero por el momento el ajuste entre ambas dimensiones no implicaba una apuesta por la libertad como principio organizador de la vida humana. Así, Schelling inició un movimiento para distanciarse de Fichte también en el terreno de la metafísica.

3.2. La libertad como enfermedad y la filosofía de la naturaleza

3.2.1. *Una variación dentro de la continuidad*

Por mucho que Schelling hubiese tenido aficiones al estudio de las ciencias naturales desde su etapa de Tubinga, y por mucho que en Leipzig encontrase un conjunto amplio de científicos a los que seguir de cerca, su interés por estos temas no es comprensible al margen de las medidas distancias que tomaba respecto a Fichte, el hombre de la moral y de la política. Testigo de estas sutiles distancias había sido el escrito sobre derecho natural, publicado de una manera prematura, con anterioridad a que el propio maestro diera a la estampa su obra jurídica. Schelling, en todo caso, y por mucho que se empeñara en otra cosa, no era un naturalista, sino un filósofo. Había trabajado en Tubinga el *Timeo* de Platón, fuente continua de la teoría de la naturaleza como autoorganización de las ideas sobre un espacio material. Por lo demás, cualquiera que supiera algo de las escuelas filosóficas de Alemania, conocía las simpatías de los grandes hombres, Weimar, Goethe y Herder, por el sabio Spinoza, cuya filosofía reposaba sobre aquella misteriosa *natura naturans*. En verdad, Spinoza era el hilo conductor de una buena parte de las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, y más concretamente de aquellos autores que cuestionaban la libertad como fundamento del sistema. La separación de Fichte sólo podría canalizarse subrayando esa línea y, con ella, la aproximación a Spinoza. Así que Schelling aspiró –y en cierto modo logró con una sencillez muy loable– a integrar sus críticas al idealismo moral de Fichte en el ámbito de una filosofía de la naturaleza, de corte platónico-spinoziano.

En el ámbito de una filosofía de la *natura naturans* tienen pleno sentido las construcciones especulativas de Schelling, sin duda basadas también sobre una aproximación más o menos profesional a los científicos de la época. Naturalmente, en el seno de estas construcciones especulativas, también presionaban los problemas internos de las aproximaciones kantianas a la naturaleza. En este sentido, se imponía la necesidad de superar el dualismo de las fuerzas de atracción y repulsión, en las que Kant cifraba la posibilidad de la extensión. Además convenía dejar atrás el dualismo entre la extensión y la vida, que Kant había dejado sin explicar al recurrir al expediente de la vida como una epigénesis, un salto a partir del mundo material. Pero, finalmente, la cuestión básica era reducir la opción por la libertad como único principio de la filosofía. En este sentido, Schelling se mostró siempre muy fiel a la dualidad posible de principios que, desde las *Cartas filosóficas sobre dog-*

matismo y criticismo, alentaba toda la retórica de su filosofía. Ahora se trataba de mostrar que, por debajo de aquella dualidad de principios, existía una verdadera unidad absoluta, de la cual los dos principios, necesidad y libertad, eran fenómenos. Así fue poco a poco emergiendo la idea de que existía un principio de identidad absoluta, cuya parte objetiva era necesidad y cuya manifestación subjetiva era libertad. Spinoza, una vez más, aparecía en el horizonte, sólo que la centralidad de los atributos de la *natura naturans*, la extensión y el pensamiento –más ontológicos– era desplazada por la dualidad de necesidad y libertad –más operativas.

Como es lógico, Schelling todavía tiene que ajustar estas especulaciones, la mayoría de las veces un tanto disparatadas, con la vieja construcción de la filosofía de la libertad y del sujeto. Este proceso de ajuste se hará con posterioridad a 1801, cuando ya esté editado el *Sistema del idealismo transcendental.* Mientras tanto, después de publicar el pequeño folleto sobre el derecho natural, dirigido al corazón mismo del fichteanismo, desde 1797, Schelling comenzó editando o escribiendo fragmentos relacionados con la filosofía de la naturaleza. Exponer el contenido de estos escritos es una tarea muy ardua y quizás poco relevante para la finalidad que se proponen estas páginas. Sin embargo, aunque su aspecto sea más bien desalentador, no debemos olvidar que Schelling, como antes Goethe, Schiller y Herder, pensaba ahora que una genuina relación con la naturaleza era absolutamente necesaria para alumbrar una época emancipadora. Lo que sugiere el paso de la reflexión sobre el derecho a la reflexión sobre la naturaleza es que Schelling quedaba decepcionado de la relevancia de la política y de la acción subjetiva para ordenar un mundo a la altura de las expectativas del hombre. Ahora esperaba refundar ese orden de vida plena mediante la reconstrucción de una adecuada relación con la naturaleza.

3.2.2. *Una identidad de libertad y necesidad*

En el fondo, Schelling, como el primer Fichte, seguía anclado en aquella nostalgia de hombre completo, en el que se reunían todas sus potencias, todas sus inclinaciones, su deseos y sus actos. Para ello, para lograr esa reunión, era preciso reducir la fuerza de la reflexión, la fuerza de la autoconciencia, a fin de que reinara una cierta espontaneidad natural. Ahora bien, reflexión y autoconciencia eran los frutos de la libertad subjetiva formal. Era preciso identificar una libertad material que no fuera acompañada de esa reflexión perma-

nente. Sólo si se entregaba a esta espontaneidad material, el hombre viviría completo. Pero sólo si vivía de acuerdo con una naturaleza íntegra recuperaría esa espontaneidad inconsciente. Una nueva confianza general en el orden natural reclamaba Schelling. Si el hombre vivía en una sociedad desgarrada y en una pecaminosidad consumada, no saldría de este lamentable estado apelando a su propia acción. Más bien era preciso decir muy alto que estaba en esa letrina del mundo por su propia acción. La naturaleza, purificada e idealizada, asumió los papeles que para una conciencia religiosa jugaba la gracia.

"Sólo hay salud en el equilibrio de las fuerzas", dice la nueva divisa de Schelling, que es desde luego también muy vieja. Ya no se trata de justicia, ni de emancipación política, sino de salud, una categoría médica, pero que también recuerda a la salvación religiosa. El equilibrio sólo se rompe por la conciencia y la reflexión, la verdadera enfermedad moderna. Esa reflexión era obra de la libertad, ya lo hemos dicho. El hombre se había perdido por un plus de libertad, y ahora sólo podría salvarse mediante una compensadora entrega a la sabia mano de la naturaleza. Ahora se trataba de dirigir la libertad para reconstruir aquella unidad que ella misma había quebrado y así restaurar al hombre natural. La tesis era muy cercana a la que había desarrollado Kant en *Comienzo verosímil de la historia humana.* La aspiración, en el fondo, era convergente con la que había manifestado el mismo Schiller; a saber: la reeducación de nuestra naturaleza por medio del efecto integrador y moderador del arte. En el fondo, Schelling busca un sentido verosímil para el idilio, para ese momento en que el hombre y la naturaleza son uno y quedan fundidos en la identidad. Hölderlin también había buscado este momento, pero para él sólo era posible al precio de la tragedia, en ese momento alucinatorio y transfigurador previo a la muerte que nos muestra en su *Empédocles.*

La reflexión, la potencia que producía la fisura en el seno del idilio, introducía la duda, la pregunta, el miedo al futuro, la inseguridad. Toda esa vida mental, producida por la libertad de reflexionar, separaba al hombre de la naturaleza. Para Schelling, como para Lutero, la reflexión era el equivalente a la falta de fe. Contra Fichte, la reflexión y la autoconciencia no podían ser el fin en sí, ni podían ser el horizonte indefinido del hombre. De convertirse en esa línea sin fin, en ese abismo sin fondo de la interioridad, la reflexión mataba el alma del hombre. Hölderlin había dicho lo mismo, al referirse a una época de su héroe, Hiperión, como un viaje descarriado en un mundo sin amor. Tal viaje se había construido según las categorías fichteanas. Ese mundo que desconocía el abrazo idílico era el de una reflexión permanente, que aspiraba a un control general sobre la realidad y que siempre generaba insatisfacción, tita-

nismo, destrucción. Era preciso hacer de la especulación y de la reflexión sólo un medio, una escalera para lograr subir a un estado superior y saludable en el que ya pudiéramos entregarnos a fuerzas naturales con plena confianza instintiva.

La puya iba contra Fichte, desde luego. Pero se expresa con respeto, con un respeto anónimo que el propio Fichte no percibirá. En el fondo, para Schelling, la época tenía ante sus ojos el espectáculo de un filósofo, Fichte, que se había sacrificado enteramente por la reflexión, que había perseguido la especulación como fin en sí hasta las últimas consecuencias, que no había retrocedido ante la segura muerte de su espíritu de reconciliación. Fichte había sido este crucificado en brazos de la reflexión y de la libertad formal. Por su sacrificio había enseñado a todos el callejón sin salida de su opción. Había que mostrarle agradecimiento. Ahora, la filosofía debía recuperar su camino tras él.

Es evidente que, a estas alturas de su desarrollo, Schelling ya estaba demasiado ocupado como para perseguir el complejo devenir intelectual de Fichte en todos sus pliegues. A Schelling sólo le interesaba el destino ineludible y descarriado de los principios fichteanos. Él, como un clásico en plena juventud, sólo perseguía los desplazamiento internos de su propio sistema, de su propia obra, y pretendía ir más allá desde sus propias premisas anteriores. Puesto que todo su sistema, desde las *Cartas*, partía de la contraposición entre el dogmatismo y el idealismo, ahora intentaba superar esta escisión, que condenaba a la dualidad sujeto/objeto con tanta necesidad como la tesis fichteana condenaba a la contraposición entre el yo y el no-yo. Era preciso desustancializar tanto el sujeto como el objeto, dejar de considerarlos como cosas en sí enfrentadas, como absolutos. Era preciso dotar a las dos instancias de una correspondencia interna, puesto que recíprocamente se reclamaban. Ninguna de ambas instancias era cosa, sino aspiración, anhelo, tendencia a fundirse. Si el absoluto unitario e indiferente significaba algo, era la ineludible tendencia al idilio que alberga toda realidad. Ahora esa fusión se cifraba en términos de identidad entre libertad y necesidad.

Por eso, más que Spinoza, Schelling tenía en mente a Leibniz y a Newton, y sobre todo su reconciliación. El primero pensaba que todo el campo de las representaciones, con su coherencia y armonía, era la secuencia necesaria del propio despliegue de la libertad de la mónada subjetiva. El segundo pensaba que todo el universo era el despliegue de las relaciones internas y armoniosas de las fuerzas materiales, de esa atracción universal que, desde Kepler, andaba buscando el espíritu humano, tras las huellas de Platón. Así que las dos series, la del sujeto y la del mundo, no eran sino una, modificaciones de un mismo

principio. Espíritu y materia no eran dos realidades hostiles, lo que haría imposible el idilio, sino manifestaciones diferentes de una realidad absoluta, idéntica, que clamaban por su reconciliación desde cada parte unilateral. "Pero si finalmente existe una unidad en el sistema de nuestro saber, y si alguna vez incluso llegamos a reunir los cabos más extremos del mismo, tenemos que esperar que también aquí, en donde Leibniz y Newton divergen, un espíritu que todo lo abarque consiga algún día hallar el punto medio en torno al que se mueve el universo de nuestro saber, esos dos mundos en los que ahora todavía se halla escindido nuestro saber" [EFN. 82].

Se puede decir que una buena parte de la estrategia de Schelling emerge de este programa. En el fondo, Schelling se percibe como ese espíritu que todo lo abarca. Como Spinoza, se trataba de encontrar la serie necesaria de nuestras representaciones, del modo del pensamiento, y la serie de la necesidad de las cosas, del modo de la extensión. Además, se trataba de mostrar la unidad de ambas series y la común dependencia de sus potencias respecto de un único absoluto. La necesidad que se refleja en la conciencia sería así la misma que se registra en la realidad: cada una reflejaría la otra, cada una sería recíprocamente tal por la existencia de la otra. Pero no bastaba con este paralelismo spinoziano, que se había roto en la generación siguiente, con la división de trabajo entre Leibniz y Newton. En realidad, Schelling llamaba al de Spinoza el sistema más incomprensible de cuantos hayan existido nunca, justo porque no mostraba el paso desde esa *natura naturans* unitaria hasta la dualidad de los atributos del pensar y de la extensión. Se trataba de mostrar su unidad real, y así asegurar especulativamente la existencia de un fundamento absoluto idéntico a ambas series, fundamento que asegurase para siempre la posibilidad del idilio en la tierra, ese momento en que el hombre y la objetividad se confunden.

3.2.3. *Una doble necesidad y una doble finalidad*

Para ello, en este primer artículo dedicado a la filosofía de la naturaleza, Schelling esboza unas ideas verdaderamente novedosas, aunque no tanto como para que no se puedan registrar en los rincones menos frecuentados de la filosofía de Fichte, por ese entonces él mismo muy spinoziano. En realidad, Schelling no deseaba abandonar por esta época la dimensión transcendental de la filosofía, ni perder de vista la referencia a Kant. La idea podía describirse así: era preciso demostrar que nuestra subjetividad estaba orquestada sobre deter-

minadas leyes necesarias y sólo por eso se identificaba lo que en la naturaleza y en los objetos era constituyente y necesario. Y viceversa, era necesario mostrar que la naturaleza se organizaba con su necesidad para que finalmente el espíritu humano reflexionase sobre sí mismo y descubriese sus estructuras de necesidad subjetiva, representada en las series categoriales de la filosofía trascendental. Una necesidad estaba diseñada para que la otra se hiciese visible. Una era condición transcendental de la visibilidad y del conocimiento de la otra. La subjetividad –con su estructura necesaria– era condición trascendental para que se hiciese visible la necesidad de la naturaleza. Por eso era condición de la existencia de un saber sobre la naturaleza. La naturaleza misma, por su parte, con su constancia y legalidad, era condición de posibilidad de que se hiciesen visibles las leyes trascendentales de la conciencia. Ella era condición de la existencia de un saber de la propia inteligencia, condición de la autoconciencia.

Explicar esta necesidad doble era el problema principal de toda filosofía, decía Schelling. Si no hubiese necesidad en la naturaleza, el espíritu humano no se habría conocido en la reflexión ni habría identificado sus estructuras necesarias. Sin conciencia de la necesidad en la naturaleza, el espíritu no habría aprendido a discriminar la conciencia de la necesidad en sí. Pero también era verdad el enunciado inverso. Si no hubiese necesidad en las estructuras del espíritu humano, no se habría transparentado la necesidad en la naturaleza. Era un círculo, pero por él se hacía visible la unilateralidad del idealismo y del dogmatismo, del sujeto y del mundo. Schelling así mostraba la necesidad de que el idealismo transcendental estuviese claramente apoyado y complementado por el realismo empírico.

Por fin, Kant podía ser sistematizado, y por fin la cosa en sí era disuelta en su núcleo opaco. Ahora resultaba operacional: la realidad absoluta era aquella identidad por la que una necesidad conducía al reconocimiento de la otra. Cuando llegábamos al final de la autoconciencia obteníamos el resultado de que sólo era posible porque la serie de la necesidad natural llevaba inexorablemente a ella, la preparaba. Cuando llegábamos al final en la conciencia de la naturaleza nos dábamos cuenta de que en su propio seno portaba ya también el elemento del espíritu. De esta manera, la subjetividad se ve como necesaria porque en el fondo es el último resultado de la naturaleza. Y la naturaleza se ve como necesaria porque en el fondo es resultado de un principio que es tan espíritu como yo. La identidad de libertad y necesidad se mostraba en el doble argumento teleológico: la naturaleza tenía como aspiración la autoconciencia y la subjetividad tenía como aspiración la naturalidad.

Schelling hace uso de una tesis especulativa según la cual la subjetividad es un elemento finito que, cuando despliega la autoconciencia hasta su último punto, descubre en sí el elemento de lo infinito. A la naturaleza le sucede lo mismo. Es una realidad finita que descubre en sí un desarrollo infinito tan pronto incorpora al hombre como meta. A través de esa producción de su otro, ninguna realidad pierde el anclaje en la identidad absoluta de su principio. Por eso siempre es posible esa identidad finita entre hombre y naturaleza, fusión en la que se ha cifrado la salvación y la salud. Así que en toda individualidad se dan cita subjetividad y naturaleza, positivo y negativo, activo y pasivo, bajo la forma de la finitud.

Esta síntesis de aspectos, garantizada siempre por la identidad del principio absoluto, se puede expresar de otra manera. Profundizando en la autoconciencia se llegaba a la naturaleza o a lo inconsciente; profundizando en lo inconsciente o en la naturaleza siempre se llegaba a la autoconciencia. De esta manera, en su último fundamento, la autoconciencia podía ponerse límites a sí misma, limitar la reflexión, curarse de la enfermedad, saltar a la naturaleza y conectar con esas fuerzas de lo inconsciente, necesarias y libres a la vez. La naturaleza siempre aspiraba a producir lo otro de sí misma, pujaba en la soledad y la oscuridad de su vida inconsciente por salir a la luz de la autoconciencia y producir la subjetividad. Cada vez que la subjetividad se encontraba con lo inconsciente natural operativo, allí se producía el idilio. Cada vez que la naturaleza, en el curso secreto de sus mecanismos y de sus finalidades, encontraba la conciencia reflexiva de la subjetividad, también.

Finalmente, la filosofía de la naturaleza de Schelling rehacía la *Crítica del Juicio* de Kant: la naturaleza era una totalidad atravesada por una finalidad absoluta, la de ser consciente de sí misma por medio de la autoconciencia de un ser natural, el hombre. A su vez, el hombre estaba dotado de una finalidad última: reducir su propia reflexión a un mero medio y conectar con las fuerzas inconscientes de la naturaleza. "La naturaleza debe ser el espíritu visible; el espíritu, la naturaleza invisible. Aquí, por lo tanto, en la absoluta identidad del espíritu en nosotros, con la naturaleza fuera de nosotros, tiene que resolverse el problema de cómo es posible una naturaleza externa a nosotros" [EFN. 111].

Vemos así que Schelling no quería desplegar una filosofía de la naturaleza con independencia de una filosofía del espíritu, o al margen de una filosofía especulativa que partiera del concepto de absoluto como identidad de esta dualidad. De esta manera, no quería llevar adelante una filosofía de la naturaleza al margen de una filosofía de la autoconciencia de la subjetividad, filosofía que se llamaba, desde Kant, idealismo transcendental. Al contrario, la filosofía de

la naturaleza, desde el principio, formaba parte de un sistema especulativo que partía del principio de la identidad absoluta de naturaleza y subjetividad. Como es lógico, la estructura del sistema implicaba la equivalencia de estas dos partes sistemáticas.

Todavía en 1799, en un escrito que se llamaba *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza,* Schelling afirmaba que la filosofía superaba toda esta antigua oposición "tomando la actividad inconsciente como originariamente idéntica y con la misma raíz que la actividad consciente. De modo inmediato se prueba dicha identidad en una actividad que decididamente es al mismo tiempo consciente e inconsciente y que se expresa en las producciones del genio, y de modo mediato, fuera de la conciencia, en los productos de la naturaleza, en la medida en que se percibe en la más perfecta fusión de lo ideal con lo real" [EFN. 119]. El idilio real se daba en el genio, en ese momento en que las fuerzas naturales espontáneas e inconscientes se hacían objetivas en la actividad consciente del artista creador. Entonces teníamos acceso inmediato, en la experiencia mixta de libertad y necesidad de acción, a los hondos y silenciosos procesos creativos de la naturaleza, en sus continuas metamorfosis.

Como es claro, la equivalencia filosófica de una filosofía trascendental y una filosofía de la naturaleza sigue afirmada por Schelling en este escrito de 1799. "Pues si la tarea de la filosofía transcendental es subordinar lo real a lo ideal, por el contrario, la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real: ambas ciencias son por lo tanto una y sólo se distinguen por las contrapuestas direcciones de sus tareas; además, puesto que ambas direcciones no son sólo igualmente posibles, sino igualmente necesarias, también en el sistema de la ciencia les corresponde a ambas la misma necesidad" [EFN. 121]. Existían tantas partes del sistema como teleologías internas de reconciliación de un principio parcial con su otro. Desde la naturaleza a la libertad, una ciencia. Desde la libertad a la naturaleza, otra. La primera, la filosofía de la naturaleza; la segunda, la filosofía trascendental. La reunión de ambas, bajo la cúpula del principio único y absoluto así establecido, sería la filosofía sistemática. Tenemos así que el nombre que le da Schelling a su filosofía es el Sistema de la Ciencia. Un dirección sería reducir la actividad inconsciente de causas y efectos, de *telos* inconsciente de la naturaleza, a la actividad consciente de la subjetividad: ésa sería la parte del idealismo transcendental. La otra dirección haría de esta actividad ideal y consciente el último fruto maduro de la misma actividad inconsciente de la realidad natural. Ésta sería la filosofía de la naturaleza. Así se mostraría la identidad de ambas dimensiones o potencias.

La unión de estas dos deducciones o reducciones, la mostración palpable de la identidad estructural de las dos series, sería el sistema completo de la ciencia, en cierto modo una repetición tan trivial como ver reflejada en un espejo la misma realidad.

3.3. Idealismo trascendental

3.3.1. Época de indecisiones

Por eso apenas tenía sentido duplicar las exposiciones. En el fondo, bastaba con exponer su círculo sistemático. Si se partía de la subjetividad se llegaba a la naturaleza. Si se partía de la naturaleza se llegaba a la subjetividad. Schelling recorrió estos dos caminos con tesón en sus diferentes publicaciones. Pero cuando, en 1800, quiso poner en manos del impresor un libro verdaderamente sistemático, le dio por título *Sistema del idealismo transcendental*. Este paso merece un comentario.

Schelling había apostado claramente por la filosofía de la naturaleza tras salir de Jena. Si se analiza con detenimiento su evolución, nadie podía augurar un buen futuro para su carrera. El joven líder de la filosofía de Alemania, que había surgido denunciando la capacidad integradora de la teología, ahora quedaba atrapado en las redes de la filosofía de la naturaleza, un territorio nuevo e inhóspito, de claras relaciones con un mundo pre-ilustrado. Estas inclinaciones se habían ido elaborando muy lentamente, y se habían tejido con todas las confusiones y malentendidos concebibles. Quizás habían empezado cuando en 1799 Schelling, tras la estela de Fichte, en tiempos de la persecución por ateísmo, se había visto inclinado a abandonar Jena. Sin embargo, aunque el por entonces y todavía maestro oficial había manifestado ya su decisión de caminar hacia Berlín, Schelling no mostró la menor inclinación a seguirlo. En cierto modo, deseaba quizás verse liberado de la ansiedad que le producía tener que presentar su filosofía como asociada al idealismo trascendental de Fichte. Para que no quedara la menor duda, Schelling deseaba buscar su propio camino y éste le inclinaba a emprender estudios de medicina. Ahora aspiraba a ser el sacerdote de los poderes de la naturaleza y a dominar, como ya hiciera Empédocles, el fuego sagrado y secreto del mundo.

Medicina y en Bamberg. No en otro sitio. Eso es lo que haría. Schelling deseaba aceptar la invitación que le había hecho un tal Röschlaub, uno de los primeros que empezó a aplicar las nuevas teorías de la electricidad a la medi-

cina, tal y como John Brown enseñaba en Escocia. Este famoso médico entendía que la salud era un equilibrio de estímulos, y que las dos enfermedades básicas eran astenia, o falta de estímulos, e hiperestesia, o exceso de estímulos. Ambas dimensiones en el fondo se podían reducir al aspecto real e ideal de la filosofía de Schelling. Todo esto era muy halagador para la filosofía de la naturaleza de Schelling, tal y como confesaba Adalbert Friedrich Marcus, director del hospital de Bamberg y colaborador de Röschlaub. La filosofía de la naturaleza del joven autor era la más adecuada para explicar la vida y la enfermedad y era muy lógico y natural que los doctores, por lo demás católicos, desearan fortalecer su posición con tan importante figura del pensamiento.

Sin embargo, la posibilidad de una cátedra en Jena le hizo volver, como sabemos. Entonces inició esta época de amplia productividad, entre la que destaca el *Sistema del idealismo trascendental.* Quizá todo esto ayuda a explicar por qué Schelling, al editar su obra más madura, en 1800, le diese justamente ese título, bastante definitivo, de *Sistema de idealismo trascendental.* ¿Por qué no "Sistema de la Ciencia" o "Sistema del saber", como había dicho repetidas veces? Creo que la necesidad de aspirar a la cátedra vacante de Fichte le imponía escribir un sistema de idealismo trascendental. Al fin y al cabo, la cátedra era de filosofía transcendental. Lo mismo hizo Schlegel por esa misma época, disputándole la posición con menos crédito. Muy poco tiempo después de este libro realmente sistemático, Schelling tenía concluida una obra que llevaba por título una más abstracta denominación: *Presentación de mi sistema de filosofía.* Aquí, en el título de la obra privada, Schelling se sintió más libre. Más franca todavía fue su evolución desde el *Sistema* hasta acabar en *Bruno,* escrito en 1802.

Cuando leemos el primer párrafo del *Sistema* nos damos cuenta de que, en el fondo, no estamos ante un sistema del idealismo trascendental propiamente dicho. En tanto que parte del saber y de la síntesis de sus dos polos, objetivo y subjetivo, naturaleza e inteligencia, tiene en cuenta como originario ante todo la identidad absoluta de ambos. En este sentido, el punto de partida es el mismo que el de la *Presentación.* En este Schelling, conviene tenerlo en cuenta, lo originario es el principio de identidad que permite fundar un idilio del hombre con la realidad, idilio roto, pero reconstruible. El propio Schelling dice que la tarea no es explicar uno de estos aspectos, la realidad o el sujeto, sino el encuentro de ambos, y por tanto la identidad misma de la que proceden y a la que aspiran.

De esta manera, Schelling ocupa el territorio de la vieja teoría schilleriana, entre el idilio de la Arcadia, del inicio de la historia, y el idilio de las Hes-

pérides o de Eleusis, del final de la misma. Pero ahora ese terreno no es la historia propiamente dicha, sino la filosofía como sistema. Como es lógico, lo decisivo aquí es que la demostración de esta identidad es ya un acto de la reflexión y supone la escisión, el desgarro. Ahora bien, la única manera de explicar esa identidad es partir de uno de esos elementos ya separados y llegar al otro. Esto se puede hacer con indiferencia del elemento del que se parta. O bien se establece lo objetivo como lo primero y se pregunta cómo le adviene algo subjetivo que puede conocerlo, o bien se parte del sujeto y se explica cómo puede abrirse camino hasta recoger la realidad en la intimidad de sus producciones inconscientes. Este planteamiento, que permite abordajes naturalistas, que aspirarían a mostrar que la naturaleza ha evolucionado hasta producir una conciencia capaz de conocerla, o que la conciencia muestra huellas de su función originaria de adaptación a la naturaleza, no es desplegado por Schelling mediante estudios empíricos, sino por medio de fascinantes argumentos especulativos. Por ejemplo, en un momento dado, considera los fenómenos ópticos como una geometría cuyas líneas son trazadas por la luz, para Schelling de una "materialidad ambigua".

Pero Schelling no quiere ni por un momento sembrar su discurso de elementos empíricos, parciales, evolutivos. Él desea dotar al hombre de un método y de un programa para recuperar el sentimiento de intimidad con la naturaleza, y para eso entiende más apropiado un razonamiento demostrativo, de naturaleza conceptual. Cuando recorremos estos abstrusos razonamientos nos invade un tedio insuperable, sin embargo. El filósofo se empeña en darnos a entender que nos conduce por un territorio discursivo necesario, obligado, abierto a cualquiera que reflexione con libertad. En realidad no hay tal. Para un filósofo actual, este esquema de trabajo es un tormento arbitrario. Si Schelling se nos presenta con la pretensión de encarnar una razón inexorable, es quizás porque parte de evidencias epocales más o menos generalizadas, desde luego muy lejanas a las nuestras.

3.3.2. *La centralidad de la estética*

Ante todo, Schelling abandona cualquier idea de cosa en sí: la realidad no es una sustancia absoluta, autorreferencial; antes bien, es siempre una apertura de referencia al sujeto racional. La realidad no es nunca en sí, ni ajena al sujeto racional, ni está separada por un abismo del hombre. La diferencia entre el ser y el sentido no es radical para Schelling. El ser ya aspira a ser sentido, lo

es potencialmente. Hemos dicho que el idilio es lo originario. Así que la realidad es siempre potencialmente para la conciencia, para ser recogida y acogida, entendida y comprendida por la conciencia. Lo mismo le sucede a la subjetividad: ésta no es nada en sí, ni tiende a sí, a cerrarse en su intimidad. Al contrario, es un actuar que continuamente busca y aspira a reconciliarse con la realidad. Ambos, objetos y sujetos, son flechas tendidas, anhelantes: aspiran a abrazarse.

Todo es actuación: ya sea la natural ya sea la subjetiva. La naturaleza traza un inmenso rodeo hasta llegar al pliegue de la autoconciencia. La subjetividad, autoconsciente desde el principio, traza un afanoso camino hasta producir una objetividad tan densa que se parece a la naturaleza en su producción inconsciente y genial. Cuando estos dos procesos culminan, nada hay en las cosas que no sea conocido o representado y nada hay en la subjetividad que no conecte con energías naturales, instintivas, inconscientes. El ser y el sentido se identifican en una fusión de luz que ilumina las tinieblas más profundas. La totalidad de la realidad se da en cada polo. La subjetividad autoconsciente encierra en sí lo inconsciente. La naturaleza inconsciente encierra en sí el nuevo gozo de lo reflexivo. La única diferencia es que el primer proceso, el de la subjetividad, se produce por la libertad; mientras el segundo, el natural, se produce por la necesidad. Pero, finalmente, ambos procesos son el mismo, bajo la forma de la conciencia o bajo la forma dominante de la inconsciencia. La libertad no es sino producción consciente. La necesidad no es sino producción inconsciente. Si una piedra tuviera conciencia de su descenso, se sentiría libre y esa inclinación a caer sería un deseo. Spinoza quedaba así rehabilitado, como insistía Schelling en sus cartas a Hegel.

Quedaba un aspecto, sin embargo. Si el proceso partía de la necesidad, la naturaleza presentaba a la subjetividad objetos que durante un trecho se manifestaban como seres independientes, externos, ajenos al hombre, impuestos a él, capaces de coaccionarlo y de forzarle a sentir necesidades. Si el proceso partía de la libertad, ésta producía objetos que por un trayecto se manifestaban como dependientes del hombre, sometidos a su poder, dispuestos a calmar, aunque fuese en la alucinación de la imaginación, las urgencias más extremas del deseo. Fenomenológicamente, la vida humana se mostraba, sin duda, escindida entre estos dos sentimientos de coacción y de libertad, de impotencia y de poder. Schelling apelaba aquí a sentimientos muy contrarios y muy básicos, al alcance de la experiencia de cualquiera. Enfrentado con las producciones naturales más poderosas, como una catástrofe o un huracán, el hombre comprende la autonomía de los objetos naturales. Delante

de un aparato técnico ordenado y en función, el hombre disfruta de la propia autonomía y del carácter dependiente y sometido de los objetos. La tesis más profunda de Schelling afirmaba que estas dos sensaciones parciales y contrarias eran propias de un estadio pasajero de la conciencia filosófica. "Con la certeza teórica se nos pierde la práctica y con la práctica, la teórica", dice Schelling en el §3 del *Sistema.*

Sin embargo, era precisa una conciencia más elevada y, para ella, la naturaleza desplegando sus fuerzas en el huracán sería algo semejante a un inmenso reactor de aviación desplegando sus alas. Esta conciencia superior reconocía que las fuerzas que la naturaleza activaba eran las mismas que las fuerzas que ponía en operación la libertad consciente del hombre. Como cuestión de principio, nada impedía que la energía que ponía en marcha la naturaleza en un huracán no pudiera ser canalizada desde la práctica humana. Al fin y al cabo, una vieja tradición afirma que Empédocles, el mismo héroe de Hölderlin, realizó hazañas parecidas. El querer de la naturaleza podía ser algo así como un querer potencialmente humano. Mientras que no asumiéramos este punto de vista superior, no tendríamos un sentido para el idilio final. Como es obvio, aquí se abría el ideal del hombre fáustico, que también soñaba con humanizar el océano. El sabio Goethe, más experimentado que el intrépido y joven Schelling, sabía que este ideal era incompatible con cualquier sentido de idilio.

En el fondo, Schelling llegaba al mismo resultado que todos los que habían perseguido la cultura del idilio. Desde Schiller a Hölderlin, se había visto claro que este abrazo fundido con la realidad tenía que ser de naturaleza estética. La reconciliación del hombre con la naturaleza no era ni teórica, que suponía que el objeto seguía siendo ajeno al hombre; ni práctica, que siempre suponía la hegemonía del hombre sobre las cosas. Tenía que ser estética, y esto significaba capaz de reconocer que existía una especie de armonía preestablecida entre la naturaleza y el hombre, de tal manera que la primera obrando con necesidad hacía lo mismo que el segundo obrando con libertad. Es como si la naturaleza coincidiera en producir con necesidad aquello que el hombre podría pensar teleológicamente, desde los fines de su libertad.

La diferencia entre Schelling y los que le habían precedido en este camino era bien sencilla. Mientras que Schiller tenía una idea muy compleja de idilio que, al implicar dimensiones antropológicas, políticas y sociales, hacía prácticamente imposible su realización y su plenitud, Schelling estaba dispuesto a concentrarlo todo en el sentimiento de plenitud estética y dejarse engañar por esa impresión de identidad entre fuerzas naturales y personales que se da en la creación genial. Mientras que Schiller no podía entender un idilio real sin

poner de manifiesto las dimensiones democráticas que implicaba una genuina reconciliación entre los hombres, Schelling parecía contentarse con el hecho de que esta plena sensación de una armonía preestablecida entre el hombre y las cosas se diera en el arte y en el artista. Schiller, demasiado consciente de la engañosa subjetividad del artista, no podía contentarse con esta *sensación*, que para él no era sino conciencia de un anhelo incumplido. Schelling entenderá que el artista era la cima de la naturaleza y de la libertad a la vez. En tanto que cima, no podía generalizarse ni democratizarse. Se trataba más bien de una excepción al hecho universal de la separación y de la escisión, pero una excepción que mostraba la verdadera realidad de las cosas, como luego querría Kierkegaard. El idilio era así expresión de un aristocratismo estético, que ya jamás dejará de tener representantes en el suelo alemán. Muy consciente de los límites de este planteamiento, Hölderlin, que conocía el camino de Schiller, y que naturalmente tuvo la tentación aristocratizante de Schelling con tantas urgencias como él, entendió que esta noción de idilio solitario del artista con la naturaleza plenamente humanizada no podía ser, paradójicamente, sino el camino de la tragedia y de la muerte del individuo.

Schelling no necesitaba extremar estos puntos porque, para él, la posición aristocratizante y minoritaria era una especie de *apriori* del que jamás se desprendió. Al contrario, siguió preparando la compleja deducción filosófica que mostraba la legitimidad del artista como el punto de plenitud de la libertad y la necesidad, aquella cima que la identidad absoluta de las cosas pujaba por preparar. Y como ya hemos avanzado, en este *Sistema del idealismo transcendental* se empeñó en recoger y resumir todo lo que la filosofía de Kant y de Fichte había dicho a su manera. Todas las categorías de la *Crítica de la Razón Pura* quedaban dinamizadas por un hilo conductor interno, en una narración única. Lo que Kant había ido analizando sin una pretensión inmanente de necesidad, con estrategias muy conscientes de la dificultad de fundar un razonamiento filosófico sobre sí mismo, ahora Schelling lo mostraba como un autodespliegue de la conciencia. De esta manera, asumía el reto de Fichte, que había hablado de una historia pragmática de la autoconciencia, y preparaba el reto de Hegel, que habría de hablar de una *Fenomenología del espíritu*.

3.3.3. *Autoconciencia como acto de síntesis*

Debemos comprender todo esto muy bien, porque aquí está implicada la suerte completa del idealismo transcendental. En el fondo es como si los resul-

tados de la *Crítica de la razón pura* se expusieran de tal manera que el escritor filosófico formara parte de lo que debe exponerse, se introdujera en la escritura misma, hablara permanentemente de sí y del grado de conciencia de lo que escribe. No bastaba con describir los resultados; era preciso al mismo tiempo exponer cómo se había llegado a esos resultados mismos en el proceso de conciencia. Era como si cada línea de la obra de Kant tuviera que ir acompañada por el *report* del proceso mental acerca de cómo había sido escrita. De esta manera, la filosofía debía mostrar los avances de la autoconciencia. "La autoconciencia fija el horizonte completo de nuestro saber", dice un pasaje de Schelling. Todo lo que decimos que sabemos está sometido a la autoconciencia: de otra manera no diríamos que lo sabemos. Así, las categorías de la *Crítica* eran ahora categorías de la autoconciencia, variaciones de la misma. Y no sólo las categorías centrales, sino las más periféricas y generales. Así, por ejemplo, el realismo empírico y el idealismo trascendental no eran sino la expresión más general y básica de la autoconciencia que tiene la subjetividad de la dimensión coactiva del objeto y de su materialidad, y de la dimensión activa propia y libre. Básico en este planteamiento era que la autoconciencia siempre partía de esa naturaleza sintética de sujeto-objeto, en la que se revelaba tanto la dimensión subjetiva como su producto. Justo porque incluía un objeto, tenía noticia de su propia actividad cognoscitiva, de su propia capacidad de variación y de libertad. La autoconciencia siempre era una síntesis en la que se evidencia la conciencia de algo que limitaba y de algo que excedía ese límite como libertad y como actividad. Porque había un objeto, teníamos conciencia de una energía en nosotros que lo trascendía. Lo real y lo ideal siempre se daban la mano y por eso cada uno se reconocía al contraponerse a otro. Porque había conciencia de un límite, teníamos conciencia de algo ilimitado.

"El yo es una actividad compuesta y la autoconciencia misma un acto sintético", dice Schelling. Esta estructura se mantiene en cada una de sus ocurrencias o figuras. Schelling, en realidad, habla de épocas de la conciencia, y de esta forma muestra su inclinación a exponer el cuadro analítico de la *Crítica de la razón pura,* e incluso de las dos otras dos *Críticas,* en una especie de narración histórica, en la que los primeros estadios acaban generando desde dentro los siguientes. Central en esta historia era el momento cero, el mismo del que había partido Kant, el hecho básico de la sensación como punto mínimo en que se dan cita la materialidad de un mundo externo y la noticia de una energía interna y propia. Pues, en efecto, la sensación no es ni una cosa ni otra, sino ambas a la vez. Es la coloratura ajena de una energía propia. La

sensación no existe sino en la subjetividad, pero a la vez no obtiene la materialidad desde la propia subjetividad.

En la sensación, entonces, somos sujeto-objeto de la forma más elemental y menos perdurable. La subjetividad, con sus elementos materiales y psíquicos, debe producir un contenido; pero ese contenido se presenta bajo la forma de lo ocasionado con motivo de una dimensión real y ajena. De ninguna de estas dos cosas podemos prescindir. El yo que se autoconoce bajo la figura de la sensación se conoce en su actividad y en su pasividad, en su dimensión de yo y en su dimensión de estar en relación con el no-yo.

A este tipo de versiones de una misma idea central, reproducida en diferentes niveles de lenguaje, Schelling lo llama deducir. Kant, en cierto modo, estaría de acuerdo, si para él deducir se entendiera meramente como decir la misma cosa de distinta manera. En realidad, respecto al hecho misterioso de que la subjetividad viva abierta al mundo, y de que en el mismo acto de descubrir su actividad cognoscitiva tenga que disponer de un contenido cognoscitivo, sobre este argumento, acerca del que se podrían acumular evidencias empíricas de corte naturalista, no se produce un ápice de conocimiento más. Aquí, el mismo Schelling lo confiesa, estamos ante lo inconcebible e inexplicable de la filosofía. De ahí podemos partir, pero el hecho mismo no es explicable.

Podemos describir ese hecho de muchas maneras y Schelling lo hace. Pero la apertura de la conciencia a la realidad, o la donación de la realidad a la conciencia, no se mueve un ápice en su misteriosa naturalidad. El conocimiento de una sensación, del más elemental dato de lo real, tiene que ser fruto del dinamismo interno de la conciencia. Pero que ese dato sea así y sólo así, llegue hasta ahí y sólo hasta ahí, tenga ese contenido determinado y sólo ése, no puede ser explicado ni sólo por el producir de la conciencia, ni sólo por la intervención de algo ajeno a ella. Schelling dice que el límite de la actividad en el producir de las sensaciones tiene que venir dado por algo ajeno al yo, por aquello que Fichte llamó el no-yo. Pero dado que este no-yo es una instancia de la autoconciencia, debe poder ser descrito como interno a la propia conciencia. Con ello, sus dimensiones de coacción, de limitación, de determinación, deben ser dimensiones internas a la conciencia.

El no-yo era una forma peculiar del yo de tener conciencia de sí mismo, de su límite. En el fondo, ambas instancias –yo y no-yo– indican una contradicción en el seno de la autoconciencia. La única manera de mostrar la unidad que subyace a esta contradicción es comprender o describir la dimensión objetiva y real como un producir del yo que ya se ha detenido, que se ha fija-

do. El no-yo sería la actividad del yo que ahora cesa, para llegar a ser conocida en sus productos como actividad detenida, muerta. Así que la contradicción en el seno del yo no es sino la contradicción entre dos actividades: la real, la que produce contenidos materiales, y la ideal, la que sigue una vez que aquella real se detiene, le presta conciencia, la intuye como algo que ya no es actividad, sino estabilidad. Fichte se había especializado en este tipo de discursos, muy enojosos para el filósofo actual, pero todos ellos tienen también como única aspiración movilizar las energías del ser humano, la actividad de la conciencia, la producción de nuevos contenidos frente a los ya muertos. En el fondo, la idea básica de toda esta filosofía, que luego se expondrá en términos de dialéctica de espíritu y letra, será que lo muerto, lo ya hecho, lo que se queda en el pasado, debe ser revitalizado desde la creatividad, ahora con plena autoconciencia de su dependencia del producir humano.

En el fondo, por ahora, las tesis de Schelling no son diferentes de las de Fichte. Sin embargo, la compleja red de resultados de Fichte, tras varios años de ser defendida y expuesta, circulaba con bastante precisión y previsibilidad en el texto de Schelling. Nuestro hombre proyecta la sensación de que camina por un territorio urbanizado. La tesis más básica era que la propia subjetividad producía inconscientemente los aspectos de la objetividad, y que cuando la subjetividad era consciente de dichos objetos, en el fondo era consciente de sí misma y de sus formas de operar. Con ello, la primera etapa iba de la sensación a la intuición, desde aquel sentimiento de estar siendo forzado a reproducir un contenido material hasta proponer un objeto que era visto como externo. La segunda etapa avanzaba desde este objeto externo hasta descubrir que en el fondo éste dependía de la proyección categorial de la subjetividad. Esta segunda etapa inauguraba una reflexión formal y se abría, desde luego, al infinito. Porque la subjetividad no está interesada en los objetos, sino en sí misma. Ella se intenta explicar por qué siente como siente, intuye como intuye o piensa como piensa. Lo único que logra es darse cuenta de que cada una de estas cosas es una actividad determinada propia. Sin embargo, siempre hay un abismo entre sus productos y su potencialidad. Justo porque quiere conocerse, produce objetos. Pero al conocerse en los objetos, se deja de conocer a sí misma. De esta manera, para que la subjetividad pueda progresar en su autoconocimiento, no debe cesar jamás de producir representaciones. Dado que éstas jamás permiten el autoconocimiento pleno, siempre producen una decepción que induce a la subjetividad a volver a empezar.

Por mucho que la reflexión muestre que el objeto independiente resultó ser un producto de la actividad de la subjetividad, esta reflexión nunca entre-

ga el autoconocimiento en sí, pleno y rotundo. Hay una parte productora en la subjetividad, y luego una parte reflexiva. Pero jamás se miran como en un espejo. La una sólo opera cuando la otra cesa. Puesto que la producción es una potencialidad continua, la reflexión ha de ser una actividad igualmente indefinida. Como es evidente, ambas dimensiones son libres: una material, en tanto que produce contenidos objetivos; otra formal, en tanto que reflexiona sobre ellos. Por una dimensión, el yo se constituye como sentido externo y por otra como sentido interno. Una vez y otra, extensión y pensamiento, espacio y tiempo, las dos series de Spinoza, van anudándose entre sí. Todo esto, como lo que ha de venir, Fichte ya lo había organizado en su *Fundamentación*. Sin embargo, Schelling no sólo conocía bien esta obra. Todo el capítulo IV del *Sistema* demuestra que se había hecho con alguna noticia de la *Doctrina de la Ciencia Nova methodo,* porque organiza el paso a la filosofía práctica desde el problema de la intersubjetividad.

En efecto, la reflexión sobre los objetos, con la finalidad de encontrar en ellos los rasgos de las operaciones inconscientes de la subjetividad, aquello que Kant llamaba las síntesis a priori –que los objetos ya incluyen juicios, síntesis, enlaces de lo antecedente y lo consecuente, organizaciones del tiempo, identificaciones de lo permanente, relaciones de causa y efecto– era un acto de la libertad. La *Crítica de la razón pura*, en este sentido, era fruto de esa libertad y el filósofo era el ser más libre. Que esta libertad aspirase a la autoconciencia de la subjetividad, y que ésta se autodeterminase a la reflexión sobre los objetos, eran dos maneras de decir lo mismo. Con ello, sin embargo, la filosofía entera, la libertad de reflexión, era el fruto de un querer originario: el que ya Sócrates había establecido al principio de la filosofía como voluntad de autoconocerse. La filosofía y la libertad de la reflexión eran así actos de la voluntad. Cuando la subjetividad aplica a esta voluntad la misma reflexión, cuando hace de esta voluntad su objeto, entonces la filosofía descubría el suelo rocoso último: la autoconciencia plena de la subjetividad como voluntad libre.

"El querer es la acción por la cual el intuir mismo es puesto por completo en la conciencia", decía Schelling al final de la llamada segunda proposición de su sistema [SiT. 356]. Inmediatamente añadía en su tercera proposición que "el querer originariamente se dirige por necesidad a un objeto externo". La clave: que el querer siempre es autoconocerse, pero que no hay manera de lograrlo sin reflexionar sobre los objetos en los que resulta detenida y objetiva la voluntad de la subjetividad. En el objeto, el yo conoce la realidad de su acción. Pero la diferencia entre acción y objeto no se salva con ello. A esta forma de conocer la acción como diferente del objeto, aunque en la reflexión

sobre él, Schelling le llama pensar, y el contenido de esa acción es el concepto. Este dispositivo nos muestra que el querer quiere ir más allá, y abarcar todo lo posible, pero siempre se queda en un resultado finito. Entre el querer y el pensar siempre hay una oscilación y esto es lo que Schelling llama imaginación; en el fondo, un querer que sobrepasa el concepto, la acción finita, los objetos. Los puntos en los que se podía concentrar esta voluntad de sobrepasar lo finito, fruto de esa imaginación, eran las ideas. La *Crítica de la razón pura* quedaba reescrita, pero justo a partir del querer; esto es, de la *Crítica de la razón práctica.*

3.3.4. *La filosofía práctica*

A partir de aquí, hacia la página 359 del *Sistema*, Schelling comenzaba a reproducir la filosofía práctica. Como Fichte, este ámbito partía de concepto de impulso o instinto. Como en su filosofía, la naturaleza central del impulso era "transformar el objeto como es en el objeto como debería ser", como queremos que sea. En tanto tal, el impulso tiene una naturaleza también sintética: brota por el sentimiento de las distancias entre el objeto real y el ideal infinito, y tiene su origen en la reflexión; pero su aspiración a la práctica es inmediata y sin reflexión. Es una contradicción y una síntesis entre el yo que idealiza y el que piensa o intuye. Ahí se dan cita la actividad ideal y real de la subjetividad. Ninguna actividad ideal puede violar las leyes del intuir. De esta manera se muestra la identidad de ambas dimensiones, salvada la diferencia entre la naturaleza infinita de una y la finita de otra. Curiosamente, Schelling considera que todo lo que venimos diciendo no es sino la demostración de la necesidad de cuerpo vivo para sostener todo querer. El querer se relaciona con el intuir a través del impulso, pero el impulso no es sino la estructura dinámica del cuerpo. "La materia, como órgano inmediato de la actividad libre dirigida hacia fuera, es el cuerpo orgánico, que por eso ha de aparecer como capaz de movimientos libres y aparentemente voluntarios" [SiT. 370]. La diferencia entre el querer y la finitud, entre la idea y la realidad, a nivel del cuerpo, es dolor. Cuando el dolor emerge, el impulso natural del cuerpo actúa. Pero esta actuación en el fondo es la expresión fenoménica de una libertad que siempre sirve al querer y sobrepasa la realidad.

El dolor nos habla de un mundo de resistencias y de actuaciones que, sin ser libres, sin aparecer como tales, aluden secretamente a un querer libre del ideal. En el fondo, hay algo así como una inconsciente idea de que el querer

se realizará si resuelve el dolor y diluye las resistencias de los objetos. Pero tan pronto nos damos cuenta de esto, comprendemos que la meta no puede ser eliminar estas resistencias. Incluso si no existieran, todavía deberíamos preguntarnos por nuestro querer con independencia de ellas. Así, nos damos cuenta de que lo importante no es eliminar el dolor, sino ser capaces de disponer de un objeto de nuestro querer. El querer ha de manifestarse así como "una autodeterminación en general". En toda determinación del querer hacia los objetos, se debe hacer transparente una directriz, una aspiración, "una actividad dirigida sólo al puro autodeterminarse en sí" [SiT. 371].

Ahora el objetivo no es dominar los objetos, sino la pura autodeterminación, como acto propio, identificado. Ese acto es la condición de la perduración de la conciencia, dice Schelling en una de sus mejores frases. Es fácil entender lo que quiere decir: por mucho que aspiremos a eliminar el dolor que nos producen las resistencias de los objetos, siempre hay otra coacción. Así, algo en nosotros ha de mirar todavía más lejos, más allá, en una insatisfacción permanente. De esta insatisfacción nace la necesidad de descubrir nuevos objetos, exponer nuestro querer en otros seres finitos, mantener la conciencia activa. Toda determinación de objetos todavía no es la plena autodeterminación libre. En cada acto de querer, siempre hay querer que queda por realizar. Por eso, "la objetivación de la actividad ideal [la actividad dirigida a la pura autodeterminación] sólo puede explicarse por una exigencia [...] que no puede ser más que ésta: el Yo no debe querer sino la pura autodeterminación misma" [SiT, 372].

Triunfal, Schelling puede decir que esta exigencia no es sino el imperativo categórico de Kant, que ahora es condición básica para mantener viva la conciencia. En cada acto de la conciencia se manifiesta ahora un querer que dirige la vida finita a promover la autodeterminación o no, que responde a esta exigencia o no. De esta doble posibilidad surge una voluntad entregada al libre albedrío. Schelling finalmente acaba reconciliándose con el sentido común. Pero por debajo de ese sentido común, siempre ofrece otra interpretación, que es la verdaderamente filosófica. El fenómeno del albedrío es la voluntad absoluta de autodeterminación, que necesariamente ha de manifestarse bajo los límites de la finitud, del cuerpo, de la presión de los objetos.

Si recordamos bien, llegamos aquí a la misma situación que tuvimos ocasión de analizar cuando hablamos de la *Nueva deducción del derecho natural*. Vimos allí que la dimensión absoluta, ahora autodeterminación pura, es un fermento de desorden en el mundo de los hombres. Aspira a realizar un ideal que supone el sometimiento de todos los seres externos al propio

querer. Así, aquella exigencia viene a concretarse en la aspiración, propia de un querer absoluto, a la propiedad de la totalidad de los seres del mundo. En el fondo, la autodeterminación pura sólo puede tener un fenómeno en el mundo sensible: la identidad de los objetos independientes del querer con el querer mismo. Esta identidad es llamada por Schelling felicidad. De esta forma, la exigencia de felicidad es el fenómeno de la exigencia de autodeterminación pura.

La identidad del mundo con la voluntad pura, ¿a qué ha de renunciar? Y si renuncia a algo, ¿qué queda de aquella exigencia absoluta? Schelling lo ha dicho con todas sus letras: "Esto absolutamente idéntico, la voluntad pura dominando en el mundo externo es el único y supremo bien" [SiT, 380]. La felicidad, identidad del querer con las cosas, no es sino la otra cara del deber, como exigencia moral de autodeterminación absoluta. ¿Debemos renunciar al único y supremo bien? Y si lo hacemos, ¿acaso no renunciamos también a la dignidad moral? Como se comprenderá fácilmente, con todas esta preguntas, el argumento de la política y del derecho se presentaba de nuevo. Pues, efectivamente, sólo podíamos ceder libertad en favor de otra libertad. Nuestra dignidad sólo puede pasar a segundo plano si el argumento apuntaba a la necesidad de defender la dignidad de todos. Pero aquí estaba el problema de base: que esta renuncia a la exigencia absoluta de dominio y felicidad dependía de la autodeterminación absoluta. Más ésta, en términos empíricos, aparecía como libre arbitrio. Ésta era la base endeble de todos los contratos.

3.3.5. *El Estado como máquina*

Schelling, en el *Sistema del idealismo transcendental*, fue más allá del conjunto de aforismos que forma *La nueva deducción del derecho natural*. En el librillo había concluido que era necesario y racional que el querer concreto, empírico, estuviera determinado por la ley que permite la libertad de todos. Ésta no podía reposar en el mero contrato, sino en una autoridad externa. Era necesario lograr que el poder físico de esta autoridad coincidiera con el poder moral. Era necesario el derecho para que la renuncia a mi exigencia absoluta sólo llegase hasta allí donde era necesario para la libertad de otros. El Estado era el sistema coactivo que reclamaba esa renuncia de todos. Mas era preciso que el Estado no pasara de allí, y que permitiera que los hombres renunciaran al bien absoluto, pero no al bien finito.

El Estado contractual no podía lograr esta tarea. Ésa era la evidencia de Schelling. ¿Pero qué concepción del Estado podría lograr que coincidiera siempre fuerza coactiva y derecho? Estas premisas son las necesarias para entender el famoso pasaje del *Sistema*, que voy a comentar por extenso a continuación, en el que Schelling definió sus puntos de vista sobre el Estado [SiT, 381-382]. La premisa era que todo ser racional debe limitar su actuar para hacer posible el actuar de los demás. Pero que lo haga o no depende de un azar absoluto, del arbitrio. Schelling reconoce que la libertad, lo más sagrado, no puede entregarse al azar. Ha de existir una ley diferente de la libertad que permita la interacción libre de todos y que reprima al individuo que la viole. Esta ley ofrecerá motivos y argumentos para que el individuo se reprima a sí mismo. Si ha violado la ley, es porque se ha dejado llevar por una exigencia absoluta empírica. Schelling llama a esto egoísmo. Por tanto, los argumentos que ofrezca la ley deben ser convincentes desde el punto de vista egoísta. El daño que se asegura al violar la ley es un argumento de esa naturaleza. Ante la ley, el egoísta se pone en contradicción consigo mismo: si hace caso a su egoísmo, la ley anulará su egoísmo. La cuestión es que la ley del Estado garantice que entre la violación y el dolor de la pena exista una conexión necesaria. El Estado debe crear algo así como una segunda naturaleza. "Inexorablemente y con la férrea necesidad con la que el efecto sigue a la causa en la naturaleza sensible, en esta segunda naturaleza debe seguir al ataque a la libertad ajena" el dolor que rebaje el instinto egoísta. Esa segunda ley natural es el derecho, y la segunda naturaleza es la constitución política.

Con esto, la filosofía del derecho abandona toda dimensión normativa. No interesa cuál sea el contenido de esa ley, sino su existencia *de facto*. La doctrina del derecho no es una parte de la moral, o en general una ciencia práctica, dice Schelling con plena conciencia no exenta de cinismo, sino que es una ciencia teórica pura. Se trata de saber cuándo interviene la pena como consecuencia inapelable de la violación de la ley. La ley del Estado es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento. Tanta acción criminal, tanta reacción penal. La ley debe establecer el mecanismo natural bajo el que pueden pensarse seres libres como tales en interacción, sea cual sea su relación normativa con dicha ley. La reflexión sobre la ley justa o injusta desaparece: toda ley, por el mero hecho de garantizar la convivencia, es justa. Esa ley genera el terreno de juego en el que libertad es posible, pero sobre ella la libertad misma no tiene nada que decir. Cada vez que la moral ha querido definir esta ley política, dice Schelling, se ha impuesto un despotismo, pues tal intento ha generado luchas entre las libertades absolutas que sólo pueden despedazarse

entre sí, carentes de ese criterio común que la propia ley habría de instituir. Finalmente, Schelling llega al punto final: el Estado es una máquina automática, pues "está programada con antelación y actúa por ella misma, esto es, de forma totalmente ciega, tan pronto como se presentan estos casos".

La simplicidad del argumento es proverbial. La lógica mecánica de la coacción del Estado se impone con la brutalidad de un juego de fuerzas físicas. No azar, pero tampoco pacto: naturaleza. Toda la vieja teoría kantiana, que proponía elevar el Estado sobre los fundamentos de la moral, desaparece. Lo hace desde el momento en que Schelling se ahorra el camino hacia la democracia. Desde la libertad absoluta a la emergencia de esa ley del Estado, de esa segunda naturaleza, hay un vacío que no interesa cubrir. Schelling supone su existencia, pero no se pregunta ni por su legitimidad ni por su origen. Además, en el juego operativo del Estado jamás se confía en los hombres. Es la manera de negar la injusticia en sus actuaciones. El modelo es el resorte. Una fuerza desordenada del individuo provoca la reacción ciega niveladora de la ley y la pena. La composición de esa fuerza estatal es un asunto de ingeniería. No hay elementos humanos aquí. Schelling opera como si, por la apelación a los seres humanos, se infiltraran en el Estado los elementos jacobinos radicales.

Con esta visión de las cosas, desaparecía del horizonte de la filosofía la relación entre la sociedad civil y el Estado. Schelling piensa la sociedad civil como el escenario, lo supone ordenado, y sólo contempla aquellas conductas que violan el orden. Por lo demás, la propia complejidad del Estado queda reducida a capacidad de represión. La lógica de la representación ha desaparecido, así como la lógica de la división de poderes. El control de este automatismo del Estado, la necesidad de la censura, todo esto desaparece desde el momento en que en dicho Estado no hay hombres. ¿Qué se debería censurar y controlar en una máquina programada? Tenemos así que la reducción pasmosa de la teoría del Estado logra pensar un organismo funcional que aspira a cortocircuitar toda aspiración democrática, a eliminar la división de poderes, a poner de manifiesto una intención represiva central contra toda violación de la ley, que no es tanto criminal, sino revolucionaria. Todos estos puntos, junto con otro decisivo, dibujan perfectamente el pensamiento de Schelling tal y como se recoge en otro texto del *Sistema*.

En efecto, en las páginas 384-385, Schelling cargaba contra la división de poderes. No criticaba esta doctrina porque fuera injusta. Al contrario, le parecía propia de una constitución justa. El defecto no estaba en la teoría, sino en el mundo, venía a decir. Con ello, de pasada, Schelling dejaba caer

que era vana insensatez aspirar en este mundo a la justicia. La razón de que la división de poderes no fuera sensata era que disminuía el poder del ejecutivo. Ahora bien, los Estados no estaban solos en el mundo, sino en una competencia de poder persistente. Así que, si un Estado asumiera la división de poderes, estaría en desventaja frente a los demás. Ahora bien, de esa lucha con los demás Estados depende la seguridad de propio y de todos sus ciudadanos a la vez. Así que por mor de esta seguridad no se puede caer en la injusticia de dividir los poderes y, sobre todo, de crear un poder legislativo, "la fuerza retardataria de la máquina del Estado". La seguridad de los súbditos era un tema demasiado serio para entregarlo a las relaciones entre poderes diferentes, regidas por la buena voluntad. Para Schelling, esto era como el azar. Pero si se creaba un poder superior, que pudiera controlar las relaciones entre los tres poderes y tornarlas constructivas –Schelling invoca aquí el eforato de Fichte–, entonces esto sería lo mismo que darle a este poder la soberanía ejecutiva. En todo caso, esta situación produciría confusión, y no se podría evitar que el pueblo luchara por su parte, con la inevitable insurrección posterior. Tal hecho, decía Schelling, en el Estado "tendría que ser tan imposible como en una máquina".

Era evidente la debilidad de esta teoría. Nada vinculaba a los individuos con el Estado. La vieja noción de ciudadanía se hacía invisible. El Estado sólo proyectaba sobre ellos la represión de la máquina que había de compensar su egoísmo, como en el famoso cuento de Kafka, con la frialdad de hielo de la ley. Tal Estado no calaba en los individuos mediante interiorización alguna. Así, rasgando sólo la superficie de sus cuerpos y propiedades, donde según todos los indicios residía la raíz del egoísmo, el Estado quedaba como algo externo. En este sentido era soberano. Schelling debió ser consciente de algo obvio. Tal Estado perdería más bien pronto que tarde toda legitimidad. Esa máquina objetiva debía albergar un alma capaz de penetrar en la subjetividad de los súbditos. La buena voluntad, que se presumía en el poder ejecutivo, debía ser apreciada como tal por los hombres. Al menos, se debía superar la diferencia entre la vida pública de la pena y la ley y la vida privada de los hombres, donde se concitaban sentimientos y anhelos. Se podía pensar un Estado que no reconociera la complejidad de la sociedad civil, pero no uno que careciera de toda transcendencia civil. Como luego veremos, este medio por el que el Estado penetra en el alma del hombre es el mito. En él, una publicidad objetiva era comunicada a los individuos y por ellos compartida. Luego veremos cómo la utopía reaccionaria de Schelling alcanzó una indudable perfección.

3.3.6. *Historia y arte*

En realidad no era del todo cierto que Schelling no se preguntara por el origen de ese Estado y de sus relaciones internacionales. No lo hacía, desde luego, desde un punto de vista empírico, ni deseaba poner de manifiesto los efectivos procesos de poder. Para él, un tipo de Estado como el descrito era algo racional, algo así como la salvación de la sociedad. La cuestión es que lo racional no podía quedar entregado al azar. Era preciso pensar la serie del tiempo como un encadenamiento necesario de acontecimientos que condujese en último extremo al Estado. El tiempo debía quedar atravesado por una finalidad racional si había de conducir a la realización de una realidad como la del Estado. Ahora bien, esta racionalidad no podía realizarse con una necesidad natural, porque entonces estaríamos hablando de una naturaleza, no de historia. Era preciso, desde luego, encontrar un papel apropiado al arbitrio humano, eso que Schelling llamaba el dios de la historia, pero de tal manera que tampoco estuviera en condiciones de impedir la realización de la meta del Estado. En el fondo, Schelling tenía a la vista una filosofía de la historia que, en su estructura, debe mucho a la historia cosmopolita de Kant, pero que, como hemos dicho, debía suprimir cualquier indagación sobre el origen real del Estado y del poder sobre el que se basaba [SiT. 386s].

El problema de la filosofía de la historia es paradójico. De entrada, lo que la historia tiene que realizar es el derecho. Además, tiene que realizarlo con la libertad de los hombres. A su vez, esta realización ha de hacerse con necesidad. Luego, el derecho que ha de realizarse es el propio del Estado máquina. Finalmente, este tipo de Estado, en sí mismo automático, ha de garantizar la libertad de todos. Se trata entonces de un proceso de libertad que con necesidad se encamina hacia la constitución de un Estado necesario de libertad. Tenemos aquí muchas palabras importantes acumuladas. Schelling da vueltas alrededor de ellas, pero sólo las desarrolla cuando, de una forma un tanto discutible, establece un equivalente imprevisto. Dice que lo necesario es lo que se produce sin conciencia, mientras que voluntario y libre es aquello que se asume desde la conciencia del querer. La manera de visualizar las paradojas resulta entonces más conocida: los hombres, al actuar voluntariamente, han de producir efectos necesarios; esto es, efectos que jamás se propusieron de manera consciente. Hay una especie de necesidad oculta en la libertad humana. Presentimientos de esta síntesis fueron las concepciones del destino y de la providencia, o aquellos mecanismos que juegan en el concepto de tragedia. Los hombres en la historia, tomados de uno en uno, luchan por su libertad y su arbitrio, pero

nadie sabe cómo acaban produciendo el Estado máquina que garantiza la libertad de todos. El actuar es libre, pero las consecuencias de ese actuar, están gobernadas por una necesidad. Ésta es la tesis más básica, la primera que aborda el problema hegeliano de la astucia de la razón.

Schelling desecha la tesis de Fichte del gobierno divino del mundo. En la página 395 del *Sistema del idealismo trascendental* considera que éste sólo anidaría en el ámbito de la subjetividad y, por tanto, de la libertad. Al no ser una instancia objetiva, no podría explicar la necesidad con que se debería seguir el efecto, la estructura jurídica del Estado. Podría explicar que todos los seres humanos se consideren morales, pero mientras que esto no suceda en la efectividad de la vida temporal, no producirá efectos visibles. Es más, si el gobierno divino del mundo tuviera esé efecto, produciría de forma directa el reino de los seres racionales y morales, y aquí el Estado no es necesario, sino superfluo. Sin embargo, aunque no sea un gobierno moral del mundo, se ha de proponer algo así como una necesidad política del mundo, algo que rija toda la historia, que valga para todo el género humano y que, de ser intuido en su objetividad, sería algo visto por toda la especie humana. Creo que aquí está la primera aproximación real al asunto del espíritu del mundo hegeliano: "Lo intuyente o lo objetivo de la historia debería ser lo mismo para toda la especie", dice Schelling [SiT. 396]. La historia se convertiría así en una síntesis absoluta de necesidad y de libertad, de acciones libres y conscientes y de consecuencias no queridas ni pensadas, todas ellas leídas e interpretadas desde el punto de vista de un único sujeto, que representaría a la especie humana y que miraría como ella habría de mirar.

La síntesis absoluta es la que se produce entre la legalidad de la historia, *per se* encaminada a la producción del Estado, y la libertad de cada uno. Tal síntesis no es explicable. Schelling habla de la necesidad en la producción del Estado, o de la ley que atraviesa la historia para producirlo, como si fuera una *inteligencia en sí* que predeterminara el resultado de la historia. La inteligencia de cada uno determina resultados en cada caso subjetivos. ¿Cómo lo inteligente en sí ha de poder coincidir con lo inteligente para cada hombre? Evidentemente, si la libertad ha de ser libertad, aquello inteligente en sí no puede imponerle nada. Pero si han de coincidir ambas instancias sin hacerse coacción, entonces esto sólo puede suceder si, en el fondo, ambas cosas son idénticas, si por debajo de ellas hay una absoluta identidad. Dicho de otra forma: la síntesis absoluta es la identidad absoluta de libertad y necesidad. De esa identidad no podemos tener conciencia, porque la condición de ésta es la diferencia, la duplicidad. Esa identidad absoluta ha de quedar para siempre

en el inconsciente, pero llegamos a captarlo cuando vemos que las acciones libres producen algo con necesidad y cuando el avance de la necesidad produce garantías para la libertad. La identidad no es contemplada de manera inmediata. Pero sí de forma mediata, cuando apreciamos que uno de los elementos en relación produce el otro. Así que tenemos que la identidad absoluta, de forma inmediata, es objeto de fe. Pero de forma mediata es objeto de progresividad del Estado máquina en la historia. Por eso, la historia no es ni fatalismo ni mero ateísmo del individuo, sino religión política; esto es, creencia en una meta final asistida por los avances visibles del Estado. De esta manera, como resulta claro, la religión y el Estado unen sus destinos. El día que la libertad sea completamente necesaria y que la necesidad sea completamente libre, el día que esa síntesis absoluta se presente ante el hombre de forma evidente, ese día el Estado habrá llegado a su final, pero también la religión. Sería el reino metahistórico de la reunificación completa. La libertad sería un fenómeno superado, tanto como la necesidad. Allí se daría la identidad absoluta de todos.

Tal cosa, no es menester decirlo, no sucederá en la historia. Mientras tanto, los hombres se ven como actores genuinos en un proceso en el que son actuados. Un único espíritu poetiza en todos, dice Schelling. Tal poeta o demiurgo de la historia es independiente de nosotros, pero sólo se revela y descubre a través de nuestras acciones. Nuestro papel es nuestro; pero, por encima de él, el demiurgo juega su juego. La metáfora es claramente teológica. Pero no es la misma que aquella luterana que hace del hombre una marioneta que se cree libre porque se mueve, mientras Dios dirige los hilos. A través de la libertad de cada hombre, actúa lo absoluto sin que el hombre lo sepa, pero sin que sea menos verdadero su actuar. Podemos decir que nuestra acción es condición para que se revele lo absoluto en su actuar. Tal revelación debe ser progresiva, pues lo absoluto no puede manifestarse en lo finito en su totalidad. Ahí reside la necesidad de la historia como secuencia. De esta manera, Schelling puede asegurar que lo absoluto se revela a lo largo de toda la historia. Es muy importante este matiz: la revelación de lo absoluto en la historia es el único sentido que podemos dar de Dios. Por eso, Dios se revela permanentemente. Aquí la gramática es importante. Dios no es. Dios se revela. Pero no se revela sin que el hombre actúe. Podríamos decir que el hombre co-revela a Dios, pues se necesita la cooperación de la necesidad. Si Dios fuera, ya estaría realizado, y entonces se habría acabado la revelación y la historia. Los hombres no serían necesarios. Dios existe en su revelación por el tiempo que exista la historia y los hombres. Luego, sólo será lo absoluto. Pero no como al principio, como

un identidad absoluta desconocida e inconsciente, sino como identidad absoluta transparente a sí misma. "A través de su historia, el hombre realiza una prueba objetiva progresiva de la existencia de Dios, una prueba que, sin embargo, sólo puede completarse en la historia entera" [SiT. 401].

De esta filosofía de la historia, sagrada y profana a la vez, providencialista y fatalista, Schelling ofrece una estructura tripartida, como la mejor tradición schilleriana. Esta división, como veremos, es relevante para un libro posterior, el de las *Lecciones sobre la filosofía del arte,* que recogerá las impartidas en Jena. El primer período es aquel en el que dominaba la acción inconsciente, el genio del poder tal y como configuró los imperios antiguos, dotado de un instinto ciego, quizás opresivo, pero poderosísimo. El segundo, el mundo que emerge con la república romana, es la manifestación del poder como efecto de la naturaleza consciente, del instinto consciente de producir formas jurídicas, del impulso a la construcción de imperios mediante la racionalización y la federación de territorios, hasta el Estado universal. Pero ni uno ni otro período supieron reconocer que más allá del destino, y más allá de la naturaleza, debe estar la providencia; esto es, aquella potencia formadora de Estados que cuenta con la libertad de los hombres. Schelling, con un amago de pesimismo, considera que nadie sabe cuándo se abrirá este tercer período de la historia, pero asegura que éste será el período de Dios.

3.3.7. *El arte y la construcción del Estado*

Lo que quiere decir Schelling tiene más relevancia de lo que parece. Pues este reino de la providencia se caracteriza porque los que actúan en él obran con la libertad consciente, pero saben al mismo tiempo que Dios ha de revelar a la postre las consecuencias últimas de la acción. Éste es el sentido de la providencia. Los hombres que actúan en la época de la providencia han de ser conscientes de la síntesis absoluta. No operan ni desde el instinto, ni desde la necesidad. Actúan desde la libertad, pero se saben apoyados por la necesidad. Son conscientes de un plus de objetividad de su propia libertad que les permite mirar confiados las consecuencias necesarias de su acción. Actúan como individuos, pero sienten una energía en la que presienten que la especie entera actúa a través de ellos. Tenemos que la época de la providencia viene caracterizada por un actuar de los individuos que tiende a un fin superior a sus propios fines; por eso deja que siga operando la necesidad, lo que no atiende a fin subjetivo alguno. Providencia es que una acción consciente y

libre siga produciendo efectos que ya no son conscientes ni libres, pero que, sin embargo, son apropiados para la realización de la síntesis de libertad y necesidad final.

Resulta a todas luces claro que Schelling está preparando el terreno para identificar la forma de actuar que caracteriza al artista, al genio artístico. La conclusión inevitable de esta tesis es que la época de la providencia está dominada por los hombres geniales, por los artistas. Cuando Schelling llega al final del capítulo V de su sistema, reconoce con un tono bastante medido, pero no menos triunfal, que ha deducido la intuición artística. En realidad, ha repetido la fenomenología del genio creador, tal y como lo había puesto en circulación Kant, y tal como el romanticismo iba a tomarlo por un provisional punto de partida de sus análisis. El sistema del idealismo trascendental finalmente debía conducir a una filosofía del arte que extraía las consecuencias de la *Crítica del juicio* de Kant. Él había presentado una naturaleza que, en su necesidad, produce formas que nosotros juzgamos como realizadas por una finalidad y una inteligencia. Ahora, este sistema se aplicaba al ser humano, en tanto genio, de tal manera que producía providencialmente: se proponía unas cosas conscientes, pero acaba produciendo otra serie de cosas respecto de las cuales era inconsciente. Así, el actor libre se quedará, al final de sus consecuencias, sorprendido y feliz del resultado y tenderá a considerarlo como un don de una necesidad superior que hace posible lo que para su conciencia era imposible. Vemos que la categoría del don y la gracia son las propias de Kant. Con esa sorpresa, el hombre activo, el artista genial, reconoce que lo absoluto ha movido su brazo, ha complementado su libertad y ha culminado su obra [SiT. 413].

Lo decisivo no es que Schelling esté describiendo al artista. Su propuesta, en este sentido, no es en absoluto original. Lo decisivo es que haga reposar sobre él la meta completa de la filosofía de la historia, la síntesis suprema y absoluta del mundo, la construcción final del Estado que, con necesidad, pueda garantizar la libertad. La tesis de Schelling nos habla del Estado como un producto artístico, y del antiguo legislador como un artista. Como artista, el hombre político ha de poner en tensión sobre todo su libertad más propia, pero luego y además lo más interno de sus propias fuerzas inconscientes, dejándose llevar por ellas como si estuvieran benditas por la providencia. Fichte había buscado el hombre entero a través de los meandros de la religión y de la moral. Schelling sólo lo ve en el artista. En esa síntesis de necesidad y libertad, el genio percibe una contradicción que "pone en movimiento al hombre entero con todas sus fuerzas", sintiendo cómo se activa "lo último en él, la raíz de

toda su existencia" [SiT. 414]. Todo lo que hablamos de la revelación de Dios, tiene que ver con el artista. Él es el hombre providencial y muestra en el tiempo la existencia de Dios. Los artistas son los hombres del don y de la gracia, pero sobre todo son los hombres de "un poder que los separa de todos los otros hombres" [SiT. 415]. De esta manera, el carisma ya no está en el hombre moral, sino en el hombre artístico. En ese hombre ha dicho Schelling que reside la santidad y la pureza [SiT. 420], atributos que antes pertenecieron al hombre religioso y al hombre moral. En él está, desde luego, también el poder.

En verdad, Schelling se entrega al análisis de la obra de arte, olvidando que el problema del origen de su planteamiento fue el Estado. A partir de aquí, comienzan ciertas reflexiones sobre la mitología que serán luego desplegadas en *Filosofía del arte*. Mas cuando parece que nos alejamos, de hecho regresamos al Estado. El mito, como una obra poética consciente que encierra un infinito de interpretaciones sepultadas en el sentido inconsciente, es la objetividad que permite y asegura la libertad de interpretación, la hermenéutica individual. En este sentido, la objetividad del mito ofrece la totalidad de sentido para un pueblo que hizo de la libertad creadora su principal estímulo. El Estado sería igualmente una totalidad que permitiría la variación infinita de la libertad individual, la hermenéutica de la existencia concreta del hombre. Mito y Estado serían así la misma estructura de síntesis de la necesidad y la libertad, uno en el ámbito de la institución y otro en el ámbito de la interpretación. A pesar de todo, una tensión irresuelta atraviesa esta última parte del texto de Schelling. Intentaré expresarla de la manera más sencilla, antes de perseguir la evolución de nuestro autor. El artista surgía en el sistema de Schelling para garantizar que la obra de la historia fuese el Estado. Los hombres que hacía progresar el tiempo hacia el Estado eran verdaderos genios artísticos. Como Hegel pensará, ponían en juego su pasión consciente, pero su obra tenía resultados sorprendentes. Ahora bien, los resultados de estos genios artísticos eran productos bellos o sublimes. Schelling, en un punto dado, reclama distinguir entre el producto estético y el artefacto. Sin embargo, él había hablado del Estado como una máquina. Un verdadero artista político no debería producir una máquina. Schelling pensaba, en el fondo, que el Estado no podría sobrevivir si no estaba protegido por una producción de belleza. En realidad: por un mito. Era un pensamiento más realista: un máquina con espíritu era todo lo que se podía desear en tiempos de escisión. El Estado no revelaba a Dios por sí mismo, pero podía ser aceptado por los hombres como una totalidad si quedaba protegido por un mito. Mas para eso se necesitaba una filosofía capaz de explicar que ese mito era una creación artística absoluta. De esta manera,

la centralidad del Estado pasaba a la filosofía y, no hay que olvidarlo, a *una filosofía del arte.* Era lógico entonces que Schelling se sintiera obligado a ofrecer lecciones sobre esta temática. Si Schlegel le había disputado el terreno de la filosofía trascendental, ahora él le disputaría el terreno de la teoría estética. Ahora debemos detenernos en esta dimensión del pensamiento de Schelling, sin peder de vista otras mediaciones que complican su obra.

3.4. Separarse de Fichte: la teología y el espacio de la filosofía

3.4.1. *Olvidar la revolución*

El *Sistema del idealismo trascendental* se editó en 1800. Hegel llegó a Jena hacia 1801. Tenemos evidencias de que fue llamado por Schelling. Fichte ya había abandonado la ciudad y tras algunas cavilaciones se dirigió a Berlín, a probar fortuna en la capital del reino de Prusia, que con astucia y cautelas había sabido ganarse la neutralidad en la compleja época napoleónica. Así que los dos compañeros del seminario de Tubinga podían aspirar a hacerse con la filosofía de la vieja ciudad. Los dos amigos empezaron a organizar la filosofía de Jena, impulsando una división de trabajo que parecía ejemplar. Hegel inició su carrera mostrando al mundo filosófico alemán, en un libro explícito desde el título, que existían diferencias entre su joven amigo y Fichte, el hombre que había caído en desgracia en Jena por su ateísmo supuesto. Fundaron además una revista cuyo artículo programático, sobre el sentido de la crítica como actividad filosófica, resulta uno de los textos más complejos que se hayan escrito y del que nunca se está seguro de entender la tesis final. Mientras tanto, Schelling se embarcó en un tratado que era más bien esotérico. La historia de este tratado estuvo atravesada por la ruptura con Fichte, tal y como se puede descubrir en sus cartas, uno de los esfuerzos más estériles que conozco para ocultar el verdadero sentido de las diferencias. Es muy curioso asomarse a este momento, cuando ya Fichte se ha ido a Berlín y, para protegerse de toda acusación de ateísmo, inicia un proceso de aproximación a Jacobi. Fruto de este movimiento es el libro *El destino del hombre,* en el que Fichte se muestra superador del nihilismo de una manera que asombró a Jacobi, que llegó a acusarle de claudicación e incluso casi de plagio de sus ideas.

En el fondo, estos hombres se desplazan a lo largo de líneas de fuerzas de una política de alianzas muy compleja y atrevida. Fichte, denunciado por Jacobi como representante de un ateísmo nihilista, subjetivista, revolucio-

nario, intenta mostrar que, con toda su filosofía, no ha dicho nada diferente de lo que profesaba su denunciante. El tercer libro de su *Destino del Hombre* se llama precisamente *Glaube*, la palabra central del pensamiento de Jacobi, usada con generosidad en aquel diálogo titulado *David Hume*. Con esta tercera parte, Fichte quería decir que el mundo de los fenómenos es de nulo valor, y que sólo podía aspirarse a conectar con la realidad desde la creencia moral que pretendía dominarlo y ordenarlo. Jacobi, que descubre el movimiento de repliegue de Fichte, se lo dirá a Reinhold de una manera muy hiriente.

Schelling, para hacer frente a esta acusación genérica de que la filosofía idealista era ateísmo, se mueve dentro de una estrategia muy diferente, que ahora empieza a mostrar sus verdaderas consecuencias. Al desplegar su filosofía de lo absoluto, el real-idealismo completo, que como hemos visto era una renovación de la filosofía de la *natura naturans* y de la unidad de los atributos de la extensión y del pensamiento, buscaba sobre todo anclar en la filosofía más naturalista y spinozista defendida por Goethe. De esta manera, si lograba esta importante alianza, estaría asegurado en su aspiraciones a mantenerse en Jena. Pues en efecto, si Fichte había caído no era por el ataque de Jacobi, sino porque Schiller y Goethe lo habían dejado caer. Dado que Schelling no podía aceptar la filosofía de Jacobi, optó por una estrecha alianza con los temas filosóficos de Spinoza, en los que él mismo se había formado. Para impedir que Jacobi pudiera rozarlo –y lo iba a intentar hasta el final de su vida–, se empeñó en mostrar que, de hecho, ésa era la verdadera teología y el verdadero espíritu de piedad. La hostilidad se mantuvo entre los dos hombres, hasta que estalló en Múnich, donde ambos se disputaron la hegemonía cultural. Pero todavía no hemos llegado a este momento de su vida.

La cuestión era poder realizar una filosofía del *Hen kaí Pan*, aquella que era propia de Lessing, de Spinoza, del *Gott* de Herder y de la comprensión del universo de Goethe. Era preciso asegurar que en ella se daba la verdadera teología, como ya había defendido Lessing. La cuestión era atenerse a este pensamiento, que encerraba un sentimiento de lo divino aceptable para las clases cultas alemanas, frente a la filosofía de la historia de corte revolucionario que Fichte había representado. En el fondo, se trataba de mantener con la naturaleza una relación religiosa, en lugar de una meramente utilitaria y dominadora, como parecía sugerir la filosofía práctica de Fichte. Como ya hemos visto, el pensamiento de la naturaleza en Fichte, al menos en una de sus expresiones, quedaba reducido al imperativo de someter el objeto natural a nuestro fin y destino moral. Por mucho que el pensamiento de Fichte fuese más comple-

jo, también mostraba este sesgo, y a él se atuvo Schelling en sus ataques. Para este Fichte, la naturaleza no tenía entidad propia. Por mucho que Fichte reclamara, la evidencia filosófica de su sistema demostraba que, en el fondo, la naturaleza era una expresión objetiva de la subjetividad, un ámbito del yo, y a éste en último extremo debía someterse. En Schelling las cosas eran diferentes: el yo puede fundarse en la naturaleza, tanto como la naturaleza puede fundarse en el yo. Fichte insistía en que la naturaleza era un obstáculo a superar, y tendía a olvidar que era un organismo en el que integrarnos. Schelling hablaba de las dos dimensiones como originariamente equivalentes, ambas en contacto con lo absoluto.

Esta diferencia se puede perseguir en la correspondencia entre Fichte y Schelling a vueltas del siglo. Sea cual sea el grado de exactitud con el que Schelling entiende a Fichte, ésta es la cuestión que una y otra vez le echa en cara. Pero la diferencia con Fichte, altamente esotérica cuando se desplegaba en estos terrenos especulativos, encubría otras diferencias menos sublimes cuando descendía a los ámbitos donde estaban interesados los intereses y los derechos de los hombres. Aquí se trataba de alejarse de una filosofía de la praxis que, tarde o temprano, tendría que dar una palabra de reforma y de crítica radical a los Estados existentes. En este proyecto insistió Schelling después de haber roto con Fichte y después de haber dejado bien claro cuál era su opinión sobre el Estado en el *Sistema*.

3.4.2. *La filosofía como elemento integrador del nuevo Estado*

No sólo se trataba de dejar clara la diferencia respecto a la naturaleza. Era preciso generar un discurso filosófico que tuviera otra función social más integradora y que no fuera peligroso para el Estado. En un escrito para sus estudiantes del que hablaremos después, titulado *Lecciones sobre los estudios académicos,* Schelling analizaba el problema que la Revolución Francesa había tornado urgente. Como es evidente, Schelling no era hombre de defensivas. Al contrario. Él avanzaba a la ofensiva: si la filosofía había sido acusada por la legión de pensadores conservadores, liderada por Jacobi, de ser peligrosa para el Estado y la religión, la culpa de esto naturalmente era del Estado real y de su religión. Pero, de forma sorprendente, cuando profundizamos en el origen de esta culpa, sin embargo, nos enteramos que no reside en el incumplimiento por parte del Estado de los derechos de los hombres. La culpa del Estado y de la religión consiste esencialmente en que desconocen la autén-

tica filosofía, considerando que la que ellos denuncian –la de Fichte– es la única filosofía posible. Esto es: a Schelling no le parece mal que el Estado y la religión acusen de atea a la filosofía de Fichte. Le parece mal que crean que la de Fichte es la única filosofía posible. Si el Estado supiera realmente cuál era la verdadera filosofía, jamás se le ocurriría una crítica semejante. Como resulta obvio, la auténtica filosofía es la de Schelling, lo que en el fondo viene a decir que jamás pretenderá ser peligrosa para el Estado.

Schelling cumplió su pretensión al pie de la letra. Primero, porque cualquiera que tenga ojos para ver –argumenta Schelling– se dará cuenta de que su filosofía y la religión son una misma realidad y forman una íntima unidad. Segundo, porque la filosofía es una ciencia y de la ciencia no puede venir peligro alguno. Al contrario, al elevarse a ciencia, la filosofía impedirá que el intelecto común de los hombres normales se crea instancia última y criterio definitivo, pauta de la crítica y vara de medir el Estado y sus realidades. De esta forma, Schelling quiere desmantelar la Ilustración, en tanto pretensión crítica, fundada en el sano entendimiento común de la gente y del público, de la ciudadanía en suma, de hacerse con la conducción de los asuntos políticos. A esta operación no le es ajena una vertiente nacionalista alemana. La ciencia está más allá de ese falso refinamiento del intelecto "que razona sobre la razón" a la francesa, dice la lección V de este libro *Sobre los estudios académicos*. Frente a la idea frecuente, puesta en circulación por hombres como Jacobi, de que la Revolución Francesa fue obra de filósofos, Schelling pone de manifiesto que jamás pueblo alguno tuvo menos filósofos que Francia en las vísperas de la Revolución. La cuestión es justo la inversa: por no haber accedido a la verdadera filosofía, la nación de los franceses se ha visto destruida por la maldad y la esclavitud. La prueba más evidente de todo este espíritu antifilosófico se muestra en el desprecio que Napoleón manifestó repetidamente por las ideas abstractas, el vehículo de la ciencia. Decididamente, lo peligroso para el Estado es no tener acceso a las ideas, abandonar la filosofía. El diplomático Jacobi alteraba los términos, por supuesto. Pero Kant no estaba menos equivocado. Como bien vio un testigo de la época, Johann Michael Sailer, en 1803, en una carta a Konrad Schmid, el espíritu de Schelling mataba la letra de Kant.

La batalla así se lanza en tres frentes: los enemigos de la razón como Jacobi son unos fanáticos, apologistas de la superstición y de la más ciega creencia; los ilustrados como Kant son unos ingenuos demócratas que han despreciado las ideas, hasta hacer de ellas herramientas prácticas al servicio de la ética, y ahora deben prepararse para la esclavitud a manos del populacho;

por fin, los idealistas de la acción como Fichte no han encontrado el verdadero camino, que no es otro que el de una filosofía aristocrática enemiga mortal de su *sanscoullotismo.* Schelling jamás olvida lo que odia Goethe. "El ascenso del intelecto común a árbitro en los asuntos de la razón lleva necesariamente [...] al ascenso del populacho", dice la misma quinta lección. La única categoría para esta gente, denuncia Schelling, es la utilidad. Pero la utilidad depende siempre del usuario obstinado, que se quiere libre y autónomo, y nada es más etéreo que ese concepto. Por tanto, el aristocratismo de la filosofía debe impedir esa expansión del sentido común, que, preludiando a Nietzsche y a Heidegger, "tiene que ahogar todo lo grande y toda energía bajo una nación" y destruir las "fuerzas casi divinas de un conquistador". La ideología más querida por el *sansculIotismo* es ya, para este Schelling, "el sistema general de nivelación de fuerzas". Ésta es la ideología que pone en peligro todo Estado. La utilidad sólo vincula a los hombres con el Estado de una forma particular, individual, accidental. Hoy será útil una cosa y mañana otra. Es evidente que Schelling no está totalmente equivocado en este asunto. Pero la denuncia de la comprensión del Estado como algo útil –en sí misma correcta– no es lo fundamental en su argumento. Más importante para él es la idea de que la verdadera unión de los hombres con el Estado constituye un vínculo divino. Como es natural, tenemos problemas para entender en qué consiste la divinidad de ese vínculo. Schelling dice literalmente que "cada miembro es libre, porque cada uno quiere lo absoluto". Cuando seguimos leyendo, parece que descubrimos otra cosa. Schelling insiste en que si una nación quiere ser grande, ha de enseñar el desprecio de la muerte. También Fichte enseñaba eso. Desmenuzando el texto, llegamos a la conclusión de que Schelling busca un vínculo interno, algo parecido a una "religión dominante o filosofía" que sea coincidente con el carácter nacional. Así que nada más lejos de que la filosofía sea el peligro del Estado. Al contrario, es su salvación.

Religión y filosofía, en el fondo la misma cosa, son el vínculo interno de la nación elevada a Estado en la medida en que se aspire a algo más que una vida utilitaria y burguesa. En cierto modo, en la filosofía está el arquetipo de la constitución. Lo absoluto en la filosofía tiene su contrapartida en el monarca; la aristocracia es la portadora de las ideas que, como es obvio, han de ser libres. La realidad, la naturaleza, todo esto, es cosa de súbditos en el ámbito del Estado, asuntos de los científicos empíricos en el ámbito del saber. Con un punto de amarga ironía, le parece a Schelling que todas estas ideas han de ser juzgadas como extravagantes en la situación actual revolucionaria, burguesa, domi-

nada por el populacho y entregada al utilitarismo. Todos estos fenómenos son, desde luego, los culpables del actual desprestigio de la filosofía.

La única operación posible consistía, como es lógico, en lograr que la filosofía regresase a los pocos espíritu nobles que podían dignificarla, a los que estaban dotados de un "instinto artístico filosófico" específico, que Schelling en 1802, regresando a Platón, ya caracteriza como arte dialéctico, muy lejano de esa lógica kantiana que no es sino expresión más o menos refinada del sentido común.

Esta dialéctica, que siempre se basa en las ideas, alcanza su forma más específica cuando despliega hasta el final la identidad de lo ideal y de lo real. En el caso del hombre, ha de considerar la unidad del cuerpo y del alma. Esta unión que excede a la física y a la psicología, a lo subjetivo y a lo objetivo, hace recaer sobre el hombre de nuevo la presencia de algo divino, absoluto. Justamente, al haber deshecho al hombre en oposiciones y en parcialidades, los modernos han visto cómo el principio divino se retiraba del mundo. Al reunir ambas partes en su filosofía, Schelling puede hablar de su mejor logro: que lo divino se reintegre al mundo, que la religión filosófica domine el espacio público y que resulte unida la naturaleza y Dios, la ciencia y el arte, la religión y la poesía. Luego veremos qué significa todo esto de forma más concreta.

No debemos pensar que Schelling ha querido dejar de lado el mundo de la praxis. Al contrario: ha defendido en la lección VIII que "la conversión en real del saber sucede solamente por medio del obrar". Además, el obrar más general es desde luego el Estado, con lo que Schelling tampoco ha querido romper toda relación con la política. De hecho nunca lo hará. Su posición, sin embargo, reclama que antes de obrar se hayan alcanzado las ideas y, ante todo, la propia idea de la ciencia. Sólo a través del filósofo es legítima la acción. El Estado es el saber que se ha hecho objetivo, una frase que ya nos pone en la senda de Hegel. El énfasis se ha de poner aquí en la noción de saber. Ahora bien, el orden de la ciencia parte de un punto de indiferencia, en el que se alcanza un pensar de lo absoluto y lo divino. Por lo tanto, sólo podrá obrar quien haya partido de la teología o de la filosofía. Luego, la ciencia distingue, por un lado, la parte real o ciencia de la naturaleza, que tiene su cima en los organismos, en la biología y esencialmente en los organismos humanos estudiados en la medicina; y por otro, la parte ideal, que estudia la evolución de la forma del saber a través de la historia y en su dimensión operativa, que es el derecho. El sistema del saber se organiza así. Por tanto, sólo quien tiene este saber, quien es capaz de dirigir la acción desde la filosofía-teología, la medicina y el derecho, puede actuar.

Con ello, Schelling rehace *El Conflicto de las Facultades* de Kant y eleva la teología-filosofía a la ciencia superior; de ella desprende la ciencia ideal del derecho y la ciencia natural de la medicina. Tenemos así, quizá, la primera formulación de la biopolítica, en la que tanto ha insistido Foucault. Pero por encima de todas estas dimensiones parciales, está la organización de todas ellas en su totalidad, objetivo que no puede ser sino obra del arte. Si hemos de reducir a una palabra esta propuesta, debemos decir que el obrar se aleja de la praxis y se acerca a la *poiesis*, al arte. En este contexto cabe situar las obras hacia las que se dirige Schelling, esas lecciones sobre la *Filosofía del Arte*, y después ese *Bruno*, que ya en el fondo es un tratado sobre la teología. No en vano este diálogo lleva como subtítulo *Del principio divino y natural en las cosas.* Pero vayamos por partes. Veamos primero *Bruno* y luego pasaremos a esas lecciones en las que el momento romántico de Jena, protagonizado por los Schlegel y el propio Navalis, dejó una profunda huella en nuestro pensador.

3.4.3. *El viaje hacia el esoterismo*

Bruno es teología y es filosofía. De forma más concreta, es filosofía porque es teología. La tesis de Schelling dice que "la filosofía es el verdadero órgano de la teología como ciencia, en la que se hacen objetivas las máximas ideas del ser divino, de la naturaleza como instrumento, de la historia como revelación divina". Así se expresa en la lección IX del texto sobre los estudios académicos. Sin embargo, en este texto se mantiene una dualidad que no será abordada de forma plena en el diálogo que tenemos que comentar. Pues el ser divino se revela en la naturaleza, pero también en la historia; en el espacio, pero también en el tiempo; en la dimensión panteísta de la religión griega, pero también en la dimensión personal e histórica del cristianismo; en la dimensión real, pero también en la dimensión ideal. De esta forma, Schelling quería mostrar su alternativa a Fichte, que en el fondo está representado por Luciano, frente a él mismo, que se reserva el papel de Bruno. Así hace saber a Fichte, en una carta de octubre de 1801 en la que le invitaba a leer la obra que tendría entre sus manos en abril de 1802, que este diálogo renovaba la polémica de la filosofía de la naturaleza y mostraba la posibilidad de que el idealismo trascendental y la filosofía de la naturaleza coexistieran en la unidad del sistema, garantizada por la unidad del principio.

Ahora, el problema central del idealismo trascendental, el de la praxis, la moralidad y la política, quedaba en un segundo plano. Una vez más, Sche-

lling-Bruno se preocupaba sobre todo de la filosofía de la naturaleza. De ahí que el título del diálogo sólo haga referencia al principio natural; esto es, la revelación plena del ser divino en la naturaleza. Como Bruno había establecido de forma rotunda, la sustancia infinita se manifiesta en la infinitud actual de sus efectos. La potencialidad y la actualidad de la sustancia infinita eran exactamente idénticas, arruinando a la vez la diferencia aristotélica entre la potencia y el acto, y la diferencia scotista entre posibilidad y existencia. La naturaleza hacía plenamente externa la sustancia infinita de Dios, la revelaba. La revelación en el ámbito de la idealidad, en el ámbito de la historia, sería objeto de la teoría del cristianismo. Por eso, el Bruno de Schelling sólo se parece al Bruno verdadero cuando habla de la filosofía de la naturaleza y del paganismo. En un ejercicio de virtuosismo, Schelling desplegará, más allá de la revelación en la naturaleza, la revelación en la historia y, contra el Bruno histórico, acabará por integrar en su sistema una filosofía del cristianismo.

La figura de Bruno era, por tanto, esencial en esta renovación de la posición pública de la filosofía panteísta, en el intento de reconstruir el partido spinozista. Pero más esencial todavía era integrar en este espacio una filosofía del cristianismo que impidiese la acusación de ateísmo. La filosofía de la naturaleza podía acabar con la exagerada centralidad de la subjetividad práctica, que había asfixiado a Fichte. De hecho, Giordano Bruno pensaba que la categoría de sustancia individual era la más falaz de la historia del pensamiento. Todo el esquema moderno de la ética y de la economía burguesía procedía de esta categoría. Además, acercarse a Bruno era estar todo lo cerca posible que se podía de Spinoza, sin mencionarlo. Jacobi había logrado demostrar en su polémica con Lessing que, desde los viejos representantes del Talmud hasta Spinoza, el nolano Bruno era el eslabón de la cadena. Como prueba palpable, Jacobi había publicado en apéndice a la segunda edición de las *Cartas* un extracto del más importante de los libros de Giordano Bruno: *De uno principio y causa*. Ahora, Schelling le devolvía la jugada con una obra en la que venía a responder a Jacobi en la forma preferida por él: el diálogo filosófico, que había valorado tan alto en la obra de Hemsterhuis y que él mismo había practicado en *David Hume*.

Ya ha sido señalado, sin embargo, que este interés de Schelling por el diálogo y por la forma platónica de la filosofía, venía de lejos. En *Sobre el Yo como principio de la filosofía*, un escrito de 1795, Schelling había anhelado poseer el lenguaje de Platón, o el de su cercano Jacobi, para expresar la relación entre lo absoluto y lo condicionado. De hecho, este anhelo es el que ahora se cumple en 1802, con una obrita que es un diálogo platónico destinado a exponer de

una forma esotérica la compleja filosofía especulativa del *Hen kaí Pan* y así avanzar en la realización de una verdadera filosofía-religión para los alemanes. La época lo comprendió así: Johann Jacob Wagner escribía a Andreas Adam, el 6 de enero de 1803, que "Bruno es realmente el auténtico platonismo de la filosofía moderna". Lo más sorprendente de todo esto es que se trataba de una alabanza. De forma más realista, uno de sus estudiantes, Karl Christian Franz Krauss escribió a su padre el 6 de marzo de 1802 una carta en la que, tras leer el *Bruno*, aseguraba de Schelling: "No creo que pueda mantener su reputación académica por mucho tiempo".

La obra dio en el blanco en el que quería dar. Goethe pudo decirle a Schiller, el 16 de marzo de 1802, que lo que creía entender de *Bruno* era magnífico y coincidía con sus convicciones más íntimas. Sin embargo, dudaba que la obra pudiera ser pensada como un todo, cosa que también nos sucede a nosotros cuando pretendemos recrear el texto en su lógica interna. De hecho, estamos ante una obra inacabada. La pretensión de Schelling era dar comienzo a una serie de diálogos. Cuando, en 1804, Schelling proponga el informe previo a su escrito sobre *Filosofía y Religión*, reconocerá que este escrito es el contenido de un segundo diálogo, despojado de su forma literaria, pero manteniendo claramente el contenido simbólico. Así que, después de todo, era muy difícil apropiarse del arco completo del pensamiento de Schelling porque, como vemos, no estaba terminado. De todas maneras, las fuentes literarias de nuestro autor se reducían al resumen de la obra del nolano que Jacobi había publicado en sus *Cartas*. Del heroico pensador italiano apenas había nada. Una sombra de Bruno, dijo Schlegel, era ese diálogo y llevaba razón. Que *Filosofía y Religión* siguiese fiel a ese espíritu es más bien discutible. Para analizar la cuestión de la teología de Schelling y sus relaciones con el cristianismo todavía tendremos que ir a otra obra interesante, *Filosofía del Arte*.

Desde el punto de vista de la crítica, la obra de Schelling no puede caracterizarse sino como un fracaso. Las tesis filosóficas son más bien confusas y el texto no avanza con la claridad de pasos del *Sistema* o con la sencillez de la *Filosofía del arte*. Tres personajes, de nombres tan pomposos como Anselmo, el conductor del debate, Alejandro y Luciano, partidarios de la primacía de la verdad y de la belleza, despliegan argumentos más bien pintorescos sobre los dos tópicos centrales de la filosofía. Del sobrio espíritu kantiano ya no queda nada, todavía antes de que el viejo Kant haya expirado en la lejana Königsberg. Olvidando su comprensión de la verdad como validez objetiva o universal, ahora se trata de lograr una noción de verdad que tenga una validez superior al "modo de consideración humana o cualquier otro que no es el

supremo" [Bruno, 10]. Ese conocer sería el de Dios y la nueva filosofía lo reclama para sí como su mirada más propia. La filosofía debe lograr el modo de consideración que tendría el mismo Dios de sí mismo y de su revelación en la naturaleza y la historia. Spinoza ya lo había dicho: mirar el mundo bajo el amor intelectual de Dios, bajo esa intelección que es válida para todas las cosas y para todo el tiempo, bajo la forma de la eternidad.

El punto de partida del diálogo es que esa especie de mente eterna no puede conocer lo pasajero y temporal. Puesto que se trata de conocer como Dios, han de conocerse la realidades que cuentan para Él. Esas realidades no pueden ser las cosas finitas, meras copias de las cosas ideales y eternas. El dualismo platónico, que antes fue dualismo parmenídeo, entre un conocer temporal y un conocer eterno, se vierte ahora con toda su plenitud, como si la crítica kantiana no hubiera tenido lugar. Pero, en este comienzo dualista, lo decisivo es el modo de consideración del ser finito. Desde cierto punto de vista, todo lo contingente, azaroso, imperfecto y finito no es sino la forma de mirar que tiene el sujeto finito. Si alguien pudiera elevarse al todo, y desde allí mirar las cosas como si estuvieran en la mente de Dios, todo sería perfecto, armonioso, necesario.

Schelling distingue entre la naturaleza prototípica, que produce los géneros que preforman la totalidad de las cosas individuales, y la productora, que acuña en la materia a esos mismos prototipos. La primera, que produce las ideas, lo que Spinoza llamaría los modos eternos, no está sometida al tiempo; la segunda, que produce la materialidad de los individuos conformados, claramente está sometida al devenir. La primera naturaleza arquetipa está en la mente de Dios, como se dice en el libro bíblico de la *Sabiduría.* La segunda, ectipa o imitativa, es propia de la vida postfigurada, material, en sí misma imperfecta. La belleza, como es obvio, pertenece esencialmente a la primera naturaleza arquetípica. "Cada cosa es bella tan sólo en virtud de su concepto eterno" [Bruno, 19], dice Schelling, asumiendo el platonismo que impone la suprema unidad entre la belleza y la verdad. La naturaleza productora también tiene su manifestación final en el arte; a saber: como imitación de las cosas producidas sin vinculación alguna con lo divino. Con ello, el arte es una belleza derivada, una especie de tercera mimesis. En este momento del diálogo, más o menos, interviene Bruno, cuya finalidad no es otra que fundar filosóficamente esto que los interlocutores anteriores han expresado.

En un momento de su intervención, el personaje Bruno establece que el principio absoluto sobre el que ha de ser construida e inaugurada la filosofía no es sino la unidad de la identidad y la oposición. Esta proposición especu-

lativa eleva a un nivel de abstracción todo lo que se había dicho anteriormente en relación con el primer principio. Hegel pensaba lo mismo por estas mismas fechas en su *Fragmento de sistema*. Con este principio, Bruno va un paso más allá tras el dualismo que hemos descrito anteriormente. La naturaleza arquetípica era el ámbito de la identidad: ideal, eternamente parecida a sí misma, eterna, estable, inmutable. La naturaleza productora, sometida al tiempo, era el ámbito de la diferencia: cambiante, finita, mortal. Sin embargo, Bruno viene a decir que las dos series y las dos naturalezas coincidían en lo absoluto, eran unidad. El principio absoluto no era lo infinito, ni desde luego lo finito. No era ni el concepto esencial, terreno de la posibilidad, ni la intuición, con su individualidad existencial concreta, sino esa forma de conocer en que la intuición particular creaba al mismo tiempo el concepto universal y que Kant había llamado intuición intelectual. No era unilateralmente ni intuición ni concepto, sino la unidad y la identidad de ambas instancias.

La idea básica de Schelling, tal y como la entiendo, cuando la entiendo, consiste en decir que el mundo del devenir sólo es tal en relación con el mundo de las ideas. Lo mismo se puede decir a la inversa. Sólo son ambos en virtud de su contraposición. Por eso, no se puede preferir el uno al otro, ni subordinarlos. Son realidades relativas. Lo finito es tan eterno como lo infinito. Ambos comienzan a la vez, esto es, no tienen comienzo. Ambos enraízan en el fondo unitario del ser absoluto. Ahora bien, enraízan en ese ser no de forma particular, ni especial, sino a través de eso que hemos llamado naturaleza en cada caso. Esto es: se vinculan al fondo unitario del ser desde sus respectivas totalidades. Lo ideal se vincula al ser de la identidad desde la totalidad de la naturaleza arquetípica, en un mundo en que una idea forma organismo con todas las demás y está codeterminada por todas las demás. El mundo de las ideas, visto con anterioridad a su despliegue, es ese mismo principio de identidad. Su ser absoluto se despliega en la posibilidad absoluta del mundo ideal. Desde el punto de vista de ese ser absoluto, ninguna idea es diferente. Cada idea es diferente sólo para sí y se constituye en esa autorreferencialidad.

Lo mismo sucede en el mundo de la finitud y de la naturaleza productora. Cada ser finito es tal para sí mismo, no para el ser entero del mundo finito, que no es sino el resultado de la codeterminación de todos los seres finitos. Para la totalidad del mundo finito, cada uno de los seres finitos no es sino expresión de la totalidad, nada sustancial en su individualidad. Cada cosa finita, en la totalidad de la naturaleza, impuesta por el fondo absoluto del que depende, es lo que es, pero también es mucho más de lo que es. Es la reunión de su ser y de su no-ser. La existencia particular de los seres es una mera apariencia sensi-

ble para ellos, de la misma manera que la existencia particular de las ideas es una mera apariencia ideal para ellas. Desde el punto de vista del ser, los entes reflejan las ideas en su totalidad y las ideas reflejan su unidad.

La tesis central es que las cosas y las ideas no se relacionan con el ser de forma inmediata, sino a través de la totalidad de la naturaleza en la que se integran orgánicamente. Y la idea ulterior es que estas naturalezas no se relacionan con el ser de una forma inmediata, sino de una forma que es significativa sólo en referencia a la otra, por mediación de la otra. Así que ningún ser particular está en Dios por su mera individualidad –como efectivamente quería Giordano Bruno–, sino en tanto que expresión necesaria de la totalidad natural de la que es efecto. La cosa particular tiene sentido sólo para la forma de ver el mundo que ella misma tiene. No tiene sentido para Dios, que sólo ve la totalidad eterna que hace significativo hasta al más humilde de los hombres. "Por este motivo, la vida del individuo preformada en Dios es pura, inmaculada y mucho más feliz que la propia vida del individuo real, pues lo que aparece en el individuo de oscuro e impuro, mirado en la esencia eterna, sirve a la glorificación y divinización del todo" [Bruno, 54].

3.4.4. *La función de* Bruno

Con este texto no sólo tenemos la explicación de la filosofía de Bruno. También tenemos muy gráficamente descrita la funcionalidad de esta doctrina. Con ella se pretende conseguir que seamos capaces de contemplar nuestra vida tal y como la contemplaría Dios. En cierto modo, se trata de duplicar nuestra forma de considerarnos: como criaturas abandonadas a su suerte y separadas de Dios y como criaturas que finalmente son expresiones de un cuidado eterno, de una razón eterna, que pueden exigirse el sacrificio de su punto de vista particular para poner de manifiesto la gloria del todo. Como es evidente, no podríamos apreciar en términos concretos qué significaría esta gloria del todo, porque cualquier cosa que podamos conocer no haría sino hundirnos en la visión particular y dolorida de la vida individual. Así que, finalmente, la filosofía propone comprender las cosas desde el punto de vista del "eterno e invisible padre de todas las cosas" [Bruno, 54]. Pero como este padre de todas las cosas nunca sale de su eternidad, tampoco nos transfiere una idea concreta de esta armonía, sino que sólo podemos llegar a un concepto de la misma, no a una vivencia subjetiva. La única vivencia que tenemos es la de ser una parte del Dios que sufre y se halla sometido al tiempo. Pero de nuestra vida

fuera del tiempo y en el seno de la totalidad en la que tenemos sentido para Dios, de eso nada sabemos excepto por el concepto de la filosofía. Con ello, tenemos donde elegir: entre la experiencia del dolor de la particularidad, desgarrada e impotente para anclarse en la totalidad de las cosas, y el concepto abstracto de que en el fondo somos pensados por la mente de Dios desde la eternidad, y somos parte de un organismo que ha de mantenerse a sí mismo en la perfección de su sentido y en la plenitud de un tiempo, que a su vez se mantiene como reflejo material de aquella perfección arquetípica.

Con ello quiere conseguir Schelling algo que perseguirá también Schopenhauer, aunque privándolo de toda dimensión acogedora. Esa identidad absoluta en la que se diluyen las identidades y las diferencias, sólo puede ser pensada como "un sagrado abismo del cual todo procede y al cual todo retorna" [Bruno, 62]. Como es natural, ese sagrado abismo es, para el ser finito, el símbolo perenne de la propia muerte. La experiencia de la filosofía pretende transformar esta disolución amenazante en un blando acomodo. Como resulta claro, se trata de sublimar la muerte. Lo que para el particular es mera desaparición ha de convertirse en el regreso a su estatuto eterno. Sólo por la muerte, de hecho, volvemos a ese punto en el que tenemos sentido definitivamente en relación con el todo. Sólo allí somos finitos, pero ya estamos disolviéndonos en lo infinito. El único punto es si ese ser finito también se mantiene *idealmente* finito, aunque haya desaparecido en lo infinito material. Esto es: si mantiene alguna huella de lo que es para sí, de su propio anhelo universal colmado; si dispone de algún tipo de autoconciencia, aunque no acoja exigencia alguna de la particularidad; si no se limita a contemplar la necesidad de la propia desaparición, sino que también goza de la reunificación. Pues la desaparición es una experiencia que sólo tiene sentido desde la particularidad. La cuestión es si esta experiencia es tal, o es más bien un mero concepto; esto es, si se reduce a la comprensión de que la finitud no es esencial o si, por el contrario, puesto que la particularidad es sólo una mera idealidad, se disuelve ante la plenitud de la unidad real en la que los individuos están y viven en relación con la totalidad de la cosas. Todo se reduce a saber si la particularidad *ideal* se sigue manteniendo de alguna manera, aunque sólo sea como punto particular de la conciencia unitaria que vincula todas las cosas, o si se disuelve sin rastro ante la plenitud de una realidad unitaria que sólo es recogida en la visión de Dios.

Cuando uno lee los complejos vericuetos del libro de Schelling, no puede reprimir una ironía que nos habla de la extrema lejanía entre la pretensión escatológica del autor y el frío efecto que produce su lectura sobre nosotros, y que proyectamos sobre sus propios contemporáneos. Cuando Schelling habla por

ejemplo de los astros, confiesa que él prefiere llamarlos "animales sensibles e inteligentes, porque es evidente que su tiempo es innato en ellos y les es dado el concepto infinito como alma que guía y ordena sus movimientos" [Bruno, 75]. Nadie puede negar que todo esto es un poco excéntrico, por mucho que páginas adelante encontremos lo que verdaderamente quiere trasmitirnos Schelling; a saber: que veamos en las esferas celestes el símbolo del todo que "expandiéndose en todas las naturalezas, retorna, no obstante, siempre a su unidad" [Bruno, 77]. Esta proyección de la verdadera beatitud a los seres celestes, esta identificación de la divina paz del mundo verdadero con esa astral independencia absoluta y su unidad perfecta, compatible con la participación en el equilibrio del sistema completo de los cielos, es demasiado arcaica para los tiempos que saben ya que tras esos animales vivientes se esconden masas ingentes de gases, informes, inimaginables en su calor y en su fuerza, que representan para nosotros únicamente una materialidad indomable, pero jamás una belleza absoluta y una imborrable unidad. Situados ante la forma que tenemos de estudiar el universo, resulta evidente que no podemos dar curso a una operación de reencantamiento del mundo en los términos de Schelling. Para el físico, esos seres que Schelling llama animales felices son puntos de atracción que escapan a las ecuaciones que rigen la velocidad de la luz. Para el astrónomo son más bien señales luminosas en una pantalla de ordenador cuadriculada hasta el infinito.

Schelling, por razones incluso personales, se sentía muy cercano a Kepler y a su mundo encantado de armonías. Por eso, puede hablar del cosmos bajo esta forma: "Esas criaturas celestes fueron enseñadas por un arte verdaderamente divino a moderar y determinar unas veces el curso de sus movimientos y otras a seguir libremente el ímpetu en ellas innato, a describir en la distancia más grande un arco más pequeño, en el mismo tiempo en que describen un arco mayor en la distancia menor, con objeto de que, de este modo, tiempos y espacios fueran iguales, y la distancia que no es viva más que por su igualdad con el tiempo innato, no dejara de serlo" [Bruno, 80]. La idea final consiste en producir la certeza de que habitamos un cosmos en el que no estamos arrojados, sino que somos, como pensaban los viejos estoicos, parte de un animal eterno y protector que no puede morir, un cuerpo y un alma eterna que es arquetipo de nuestro cuerpo y nuestra alma, partes suyos y finitos. Schelling se siente feliz al pensar que las estaciones de los astros son semejantes a los viajes de los pájaros emigrantes. De la misma forma que éstos producen en nosotros un anhelo de libertad, aquéllos deberían producir el concepto filosófico de la identidad del tiempo y la eternidad, y mostrarnos que cuanto más nos aferremos o interioricemos el tiempo, más cercanos estamos a la unidad del

todo. En esta apertura a la eternidad a través del tiempo pensado en su necesidad se nos revela una divina sabiduría que tiene como finalidad representarnos como astros. Lo cual no es nada extraño. Ya Hölderlin había visto claro que el camino del hombre en la tierra era como la órbita excéntrica de los cometas. Lo más significativo de esta filosofía se comprende cuando nos damos cuenta de que no es en el fondo diferente de la que subyace a la novela *Hiperion*.

Como es evidente, esto no se puede pensar sin la forma más extrema de la confianza y, sobre todo, sin la más firme creencia en la verdad de una filosofía que, mientras tanto, era escrita por un sencillo hombre, siempre demasiado circunstancial. La naturaleza de la verdad que deseaban expresar los idealistas, y sobre todo este Schelling, es propiamente profética. Pero para ser profetas y predicadores de una nueva actitud ante el mundo, les faltaba no sólo la grandeza de las irrupciones carismáticas, sino el contacto directo con las masas. Este contacto era imposible, porque su predicación era de naturaleza esotérica y contemplativa, de vocación claramente minoritaria. De esta forma, en el fondo, el idealismo estaba condenado a ser la filosofía de círculos esotéricos y elitistas, en los que podía prender una experiencia extática que venía a traducirse en la comprensión general de la necesidad de las cosas. En ese *amor fati* acaba congregándose este espíritu aristocrático de Schelling. De hecho, la última palabra del libro era ésta: "Conocer, pues, en intuición inmediata y suprasensible esa unidad sagrada, en la que Dios se halla inseparablemente unido a la naturaleza y que en nuestra vida la experimentamos como destino, es la iniciación en la beatitud suprema, posible de hallar únicamente en la contemplación del ser totalmente perfecto" [Bruno, 126]. Entre un universo sin vivencias profundas, sin sustitutivos de las formas de religión tradicional y sin experiencias radicales de sentido, y un mundo en el que la universidad se destinaba a esta función de reconstrucción religiosa –para la que no estaba diseñada ni preparada–, los pensadores idealistas prefirieron esta última opción. En ese gesto serían imitados por la irrupción de los profetas de cátedra en la época de la gran hiperestesia del Segundo Imperio. Pero no había que correr tanto. En su afán por no quedarse al margen de este camino, que pronto consideró el único que había que recorrer, Fichte recogió las últimas palabras de Schelling y propuso otra pequeña obra: *Indicación para la vida beata*, en la que a su manera expondría el sentido religioso de su filosofía.

Mientras tanto, deseamos recordar aquí el juicio que un estudiante angloamericano de Schelling nos relata. Se trata de Henry Crab Robinson, que asistió a sus lecciones en 1802 y que todavía tuvo tiempo de leerle sus apuntes de las clases sobre la filosofía del arte a Madame de Stäel. Así, mister Robinson

escribe a su hermano una larga carta que comienza de esta forma: "A pesar de la oscuridad de una filosofía conformada por la más profunda abstracción y misticismo entusiasta, tendré que encontrar interés en las observaciones especialmente ingeniosas y divertirme con sus novedades extravagantes". Uno se siente reconfortado al comprobar que los contemporáneos no andaban lejos de nuestras propias impresiones.

3.4.5. *Naturaleza e historia: el sentido del cristianismo*

Bruno en el fondo reproducía la estructura argumental de la filosofía de la naturaleza. Aunque de una forma bastante sucinta, deducía los tres grandes ámbitos de la realidad, la inorgánica, la orgánica y la racional, que eran los tres grandes poderes o potencias, tal y como ya lo había defendido en su *Exposición del sistema*, de 1801. El primer poder o potencia determina la existencia espacio-temporal, el segundo analiza el ámbito de la existencia orgánica y el tercero permitía el paso a la autoconciencia, la deducción de la subjetividad y la parte del idealismo transcendental. Cada una de estas potencias mantenía una huella de lo absoluto como unión de la unidad y la diferencia, sólo que bajo una manera específica. Todo esto desarrollaba la filosofía de la naturaleza desde la filosofía de las potencias, en la que se expresaban las formas objetivas de lo absoluto. Quedaba sin emprender el desarrollo de la expresión subjetiva del absoluto.

Schelling no la descuidaba. Sólo que, para él, esta temática implicaba una reflexión sobre el cristianismo como forma específica de conciencia de la religión, como vivencia de la unidad de la identidad y de la diferencia de todo. Esto, que resultaba claro en las *Lecciones sobre los estudios académicos*, sería desplegado en la obra más importante de este período, *Lecciones sobre la filosofía del arte*, y posteriormente retomado en *Filosofía y religión*. Ahora vamos a exponer esta temática en su conjunto. A través de ella podemos ver que no sólo la teología acaba ocupando el espacio de la filosofía, sino que también acaba determinando el espacio de la política.

Schelling siempre sintió necesidad de identificar lo específico del cristianismo en relación con el mundo de la mitología. Si queremos desarrollar estas ideas, podemos partir la *Filosofía del arte*. Ahí veremos algo del sentido de aquella propuesta de mostrar la revelación de lo absoluto en la naturaleza y en la historia. Este conjunto de lecciones, que fue editado de manera póstuma, refleja un trabajo de organización notable. Allí se puede conectar el estatuto de los

dioses griegos con el estatuto de las ideas de la naturaleza arquetípica que ya vimos en el *Bruno*. En el §35, Schelling llega a decir que "las ideas en la filosofía y los dioses en el arte son lo mismo". Aquellas ideas, en su totalidad, como naturaleza, son el Panteón, Dios entero; y cada una de ella, en su inmediatez, en su capacidad de ser intuida, es un Dios particular con su límite y su figura, una forma que los griegos se esforzaron por identificar en la naturaleza productora. Esa referencia a un mundo de dioses, en el que cada uno obtiene sus propia figura y límite, es la ley más propia de la mitología griega. Los §26-30 de la *Filosofía del arte* son muy claros al respecto. Mediante la mitología, una potencia absoluta se hace exterioridad finita sin dejar por ello de ser divina. En el arte griego y en su mitología, la naturaleza productora, o reino del devenir real, se mantenía atada y consciente de sus vínculos con la naturaleza arquetípica, representada por esas potencias divinas.

Lo propio de los dioses griegos es que son infinitamente unilaterales. Ellos no pretenden la perfección global, sino encarnar a la perfección una cualidad, por la que son identificados. La diosa del amor no responde a otro valor que el amor, y la de la sabiduría no es sensible a otros dones. Una es capaz de todo por realizar su potencia, tanto como la otra. El dios de la guerra no sabe ni puede inclinarse ante otra realidad, ni el dios del mar puede reconocer como suyos a los animales de la tierra. En esta limitación, dentro de ella, cada dios es la realidad suprema. En cierto modo, esta limitación es una división eterna de poderes más allá de la cual no se puede ir. En su secuencia, en su relación entre sí, los dioses se someten al destino, el único que es superior a todos ellos en su limitación. Por eso puede decir Schelling [FA. §30] que los rasgos presentes en los dioses constituyen su personalidad unilateral, pero los ausentes generan la lógica de relaciones entre sí. De ahí que los dioses, justo por su limitación, forman necesariamente un mundo. Estas relaciones están exentas de toda moralidad, pues ningún dios siente lo finito de su realidad limitada, ni lo interioriza como culpa, ni se distancia de ella: al contrario, cada dios es tal porque se siente cómodo siguiendo la lógica sobre la que se asienta. Como para el genio artístico, su libertad es su necesidad. Schelling dice que los dioses son ingenuos, persiguen ciegamente su felicidad y, en la medida en que no se arrepienten jamás de seguir su destino, son bienaventurados. No reconocen nada ajeno a ellos mismos y son absolutos en relación con su pasión. Por eso son la encarnación de una dimensión finita elevada a absoluta y, en tanto tal encarnación, son bellos. En un pasaje muy concluyente, Schelling asegura que las limitaciones en los dioses sólo existen para permitir que algo esencial se vea; esto es, se intuya.

Pues bien, la totalidad del mundo de los dioses en su visibilidad bella constituye la mitología. En cada figura mitológica, una dimensión sagrada de la vida se concreta en lo particular, existe en él, vive en él. Por eso, cada figura de la mitología tiene una dimensión simbólica. Un símbolo no significa lo significado, como en la alegoría; es un soporte sensible en el que se despliega y evoca una forma de vida en su relaciones con el resto de las realidades vivas típicas. En tanto que el símbolo representa la vida de la pasión que simboliza, tiene un significado abierto. En cualquier futuro, el símbolo interpela al hombre y le ofrece posibles interpretaciones de su pasión. El mito siempre dice algo en relación con los hombres que vienen detrás de él y los episodios de la vida del dios son siempre anticipaciones proféticas de la vida de los hombres [FA. §40]. Por eso Schelling dice que el símbolo tiene un significado infinito. Cualquiera que se acerca a él puede encontrar una interpretación, apropiarse de ella y vivirla. Los mitos no sólo son arquetipos ideales, sino que también son arquetipos existenciales. La naturaleza arquetípica que se esconde en ellos genera una naturaleza productora, pero también una mimesis humana. Estamos, como en el neoplatonismo, en una triple imitación.

Con esta construcción de la mitología clásica, Schelling entró muy pronto en el debate, que ya habían comenzado los hermanos Schlegel, acerca de lo que distinguía la cultura antigua de la moderna. Schelling, como Schiller, habló de las diferencias entre la poesía ingenua, de corte idílico, y la poesía sentimental, de corte elegíaco. Pero en lugar de, como Schlegel, trazar en lo interesante y lo subjetivo lo propio de la modernidad, él supo referir la dimensión sentimental de Occidente con el hecho mismo del cristianismo. Lo propio de la modernidad se debía hallar en relación con el cristianismo, viene a decir Schelling. Pero el cristianismo sólo tiene sentido en relación con la propia Grecia clásica. La tesis final de Schelling establece que el mundo griego se hundió por la rebelión del hombre contra los dioses, una rebelión que estaba ya en germen en la propia figura de Prometeo. La forma en que se produjo esa rebelión, aparentemente paradójica, fue la emergencia de la moralidad.

Debemos ahora reparar en la profundidad de la tesis. Los hombres no pueden soportar la ingenuidad de los dioses, el sometimiento unilateral incondicionado a un aspecto de la vida, sin reparar en las consecuencias destructivas que tal entrega lleva consigo para la vida finita. Cierto que, en esta entrega absoluta a lo propio, los dioses pisotean a los hombres, que sólo son meros instrumentos. La rebelión del hombre es un llamamiento al dios para que tenga en cuenta algo diferente de su propia pasión. Tal llamamiento a la piedad y a la compasión del dios es infundado, porque lo que ha de tener en cuenta el

dios es algo tan insustancial como el hombre, un ser comparado a las hojas de otoño. Trazar en la conducta del dios una conciencia de culpa es un intento vano. Sin embargo, el hombre encuentra un camino para cumplir su intento: retirar su confianza al dios, dejar de creer en la dimensión protectora del destino. La rebelión contra el dios es un efecto de la conciencia de la moralidad, de la certeza de la finitud, de lo intolerable de la crueldad y la indiferencia. La consecuencia es que el hombre yace desnudo: no puede destruir ni el sufrimiento ni la muerte, y sin embargo se queda a la intemperie ante ellas, sin creer ingenuamente en lo positivo de lo que el dios simboliza. Prometeo representa esta situación: se ha rebelado contra los dioses, y ahí está, libre e independiente, pero atado a la roca, martirizado.

El caso de Prometeo debía haber protegido a la especie humana de recorrer ese camino de rebelión. El hombre debía haberse acostumbrado a la indiferencia de los dioses. Sin embargo, no fue así. Una decadencia general del mundo griego permitió que la actitud de Prometeo se generalizase y dejase a los hombres con la amarga sensación de que estaban todos encadenados a una roca. Aquellos que habían decretado este martirio abandonaban el mundo y no comparecían. En ese hastío, del que Hegel hablará con elocuencia en sus apuntes de Frankfurt y que conoció sus momentos centrales en la época de los romanos, los hombres apenas sabían vivir sin aspirar a nuevos dioses, a nuevas realidades ideales, siempre distantes de las que conocían en su mundo circundante. El sentimiento general, dice Schelling, es que tenía que llegar un mundo nuevo.

La irrupción de la mística tiene aquí su lugar, según se nos comenta en el magnífico excursus al §42 de la *Filosofía del arte*. Retirada toda creencia ingenua en la naturaleza finita divinizada en un dios, los hombres sólo tenían un camino para vincularse a lo infinito: zambullirse directamente en él, perderse, anegarse, unirse a lo divino. La mística es la experiencia de la unión inmediata a Dios cuando se han clausurado todas las mediaciones simbólicas, finitas, naturales, bellas; cuando las figuras de los dioses han sido despojadas de su aura. Por eso la cultura griega no rozó la mística. La teoría en la que se especializó su filosofía tiene sentido en función de las formas ideales que podía comprender. El entusiasmo que conoce la poesía griega no es la unión extática con un Dios infinito, sino con una fuerza limitada y finita. No rompe todas las conexiones con el mundo, sino que refuerza unilateralmente la vinculación a una de ellas. La mística ponía entre paréntesis todas estas relaciones unilaterales con el mundo, rompía sus órdenes en tanto que ya no tenían contacto con lo divino y reclamaba una nueva divinidad capaz de liberar al hombre de la dureza de un destino oscuro y tenebroso.

Cuando nos dirigimos a la lección VIII de *Sobre los estudios académicos*, tenemos otra versión, por cierto muy interesante, de esta construcción histórica del cristianismo. Común con la expuesta, se trata de la caracterización del cristianismo como un fenómeno relacionado con la moral. Éste es el carácter fundamental. Lo decisivo ahora es que este carácter moral tiene que ver con la emergencia de la historia como revelación de lo divino. Esta emergencia está fundada en el rechazo de lo divino como naturaleza, soporte de unos dioses que ya no eran reconocidos ni adorados. El hombre desprecia la naturaleza como fuente de felicidad, rechaza sus dones y así se rebela contra los dioses que en ella se revisten de belleza. Esta separación del hombre respecto de la naturaleza, que en momentos anteriores de su obra Schelling hiciera equivaler a la reflexión y a la enfermedad moderna, ahora es el pecado y la culpa, una sensación de negatividad que debió hacerse endémica en la conciencia postclásica. Sin la moral y la culpa no hay cristianismo. Tal sentimiento se hizo dominante porque el hombre ya no podía seguir ingenuamente una pasión unilateral. Sin embargo, lo más íntimo del cristianismo no es la moral. Supuesta la moral, el cristianismo debía dejarla atrás. Schelling puede concluir [lección IX] que "la moral no es, sin duda, nada significativo del cristianismo".

Para comprender esta posición, muy anti-fichteana, debemos identificar ese momento en que, hundido el mundo griego, todavía no había emergido la figura del Cristo. Nadie podía seguir viviendo en aquella libertad "vencida y vencedora al mismo tiempo" que despreció a los dioses. Vencida resultó la libertad, porque se quedó en el vacío, a solas con su dignidad. Vencedera, porque esta soledad era el triunfo sobre la despreciada naturaleza. Tal estado no podía ser sino transitorio. El hombre quería una reconciliación consciente con la vida, que le restituyese lo que antes era una mera identificación inconsciente con ella. Era preciso encontrar el camino para decir sí al mundo y a sus dimensiones plurales, sin caer en la adoración. Y así, frente al destino que arrojaba al hombre a la desdicha de una naturaleza que ya avanzaba hacia su muerte, surgió la protección particularizada de una providencia que ha de irrumpir en cada tiempo, en cada sujeto, en cada ocurrencia. La providencia sólo podía intervenir tras la concurrencia del pecado, del vacío de una libertad sin eficacia. Antes y después son elementos imprescindibles de este curso de las cosas, que por eso no puede ser visto sino como historia, relato, acontecimiento.

"Si la acción era necesaria, también lo era el individuo", dice Schelling. Esta tesis explica lo que se encierra en el concepto de providencia. Fue necesario romper con la plenitud vacía de una naturaleza que no ofrecía sino muerte, devenir, naufragios. Esa acción levantisca eleva al individuo. Ahora

es un ser valiente que debe ser tenido en cuenta por el dios providente. Lo que en todo este esquema se revela es una nueva potencia: la historia como continuidad de la presencia de lo absoluto en el tiempo, tras la experiencia del vacío y el desierto. Tal continuidad no es una presencia estable y corporal. Al contrario, el tiempo se descubre en su especificidad cuando el cuerpo ha desaparecido, cuando lo divino como cuerpo ha muerto en la cruz, cuando la naturaleza se ha entenebrecido con todo ello. La fe es la esencia del tiempo tanto como la contemplación es la esencia del espacio. Esa muerte de lo finito en el dios, esa muerte de lo corpóreo en el dios, es el final del mito. Pero en el tiempo es posible la resurrección para cada cuerpo muerto. La vivencia de esta providencia, de este Dios presente en el tiempo mediante la fuerza de la fe, es también la apropiación del tiempo de la existencia del hombre como albergue de lo divino, la transfiguración del propio presente como instante protegido por Dios.

En el cristianismo, la rebelión ética contra la naturaleza indiferente, es compensada por la certeza de la irrupción de lo divino personal en el tiempo. Y aquí estamos en condiciones de dar un paso más allá en las tesis de Schelling, un paso que se asienta en este pasaje del final de la VIII lección *Sobre los estudios académicos,* que dice: "Allí donde lo divino vive, no en figuras permanentes, sino que pasa en apariciones fugaces, necesita un medio de retenerlas y eternizarlas por medio de la tradición". La historia no es la irrupción de lo divino en el tiempo, sino la continuidad asegurada de esta irrupción. Si la mitología era un mundo entero, que simbolizaba lo absoluto mediante la naturaleza, necesitamos otra instancia que, también como un mundo entero, simbolice ahora lo absoluto en su presencia en el tiempo, como historia. La historia es tan símbolo completo de lo absoluto, como antes lo fuera la naturaleza, y esto quiere decir que debe asegurar a Dios en todo tiempo, igual que la naturaleza aseguraba a Dios en todo espacio.

Mas el tiempo no puede asegurar nada por sí mismo. Algo ideal debe penetrar el tiempo, unirlo y, de esta forma, unir también a todos los que en cada tiempo quieren sentir la providencia. Esa unión del tiempo como testigo de lo absoluto es la tradición. Recordemos un momento. En el *Sistema del idealismo,* el testimonio de lo absoluto en la historia era el genio artístico. Ahora lo es esa serie de genios y productos que permite la existencia de algo como clásico, la tradición. Pero no debemos pensar la tradición como un fardo, un objeto reconocible, un pasado. En realidad, sin embargo, y éste es el punto fundamental ahora, la tradición es el efecto temporal de un principio activo, ideal. Ese principio, que "representa la unidad de todos en el espíritu, en la separación indi-

vidual como presente inmediato [...] es la Iglesia como obra de arte viva". Como no podía ser menos, ahora la iglesia es, en verdad, el único producto artístico histórico. Schelling le llama obra de arte viva. Esta concepción equipara la iglesia a la mitología, con lo que Schelling define ya la estructura de su sistema final, el que forjará a través de las filosofías de la mitología y de la revelación. Por lo demás, otro recuerdo: en el *Sistema del idealismo* la obra de arte viva debía ser el Estado. Ahora la iglesia ocupa su lugar. Por eso será la iglesia la que dé al Estado su cohesión interna, sin la que sería una mera máquina.

Si la iglesia ha de fundar una tradición como continuidad viva, capaz de reunir a los espíritus de los hombres, tiene que definir una infalibilidad en su variación de sentido a lo largo del tiempo. Para ello tuvo que definir una jerarquía. Schelling ha dicho, con un sentido discutible que anticipa a Jünger, que la jerarquía define la institución que permite grandeza de pensamiento. Puede que sea así. Sólo ella caracteriza la unidad de interpretación y sólo por esa unidad la iglesia puede reflejar la propia realidad de lo absoluto, si no quiere caer en el mito. De ahí que, finalmente, esa jerarquía deba atenerse en todo a "ser una copia directa del reino celestial". Esta referencia a lo que sucede en el arquetipo de las regiones celestes es su legitimidad, como en el caso del mito lo era su recurso a la naturaleza arquetípica. Al estar en contacto con lo absoluto, la iglesia misma es absoluta. Una jerarquía que imita el mundo de Dios es lo propio y lo sumo de la mitología cristiana. Sólo la iglesia católica cumple estas exigencias, si hemos de hacer caso a Schelling.

Con ello se supera aquel estadio intermedio del que hablamos. La iglesia asegura al hombre contra el misticismo vacío que le hace desaparecer en lo infinito de forma inmediata. Como sabemos, esta unidad con lo divino se canaliza a través de los sacramentos. Tal seguridad se expresa mediante el antiguo *nulla salus extra ecclessiam*. Estructura de mediación universal, revelación mediata, la iglesia une lo finito del hombre con lo infinito divino y los reconcilia si y sólo si se mantiene perenne en todo tiempo. A través de esta mediación, todos los seres humanos son hijos del mismo Padre y se unen en la experiencia de que el tiempo entero está atravesado por su presencia. Esa unión entre los hombres, que no rompe la individualidad, pero que la priva de significado, es propiamente espiritual. La iglesia así tiene una estructura simbólica en la medida en que revela a Dios como Trinidad. El Hijo con su muerte funda la iglesia que nos revela al Padre de todos y al que nos une para siempre con el espíritu de la tradición y de la infalibilidad. De otra manera, se podría decir que la revelación de Dios en la historia, la constitución de Dios como absoluto histórico, es su manifestación como Trinidad. De hecho, esta estruc-

tura trinitaria es el contenido de esa filosofía que se ha reconvertido en teología especulativa. En ella, lo esencial es la dimensión espiritual como lugar esotérico, invisible, unión de las almas y predicación del Evangelio absoluto.

En todo este contexto, la figura de Cristo, siguiendo la línea de Lessing, adquiere una dimensión simbólica que conviene rescatar. Tal aproximación está destinada, ante todo, a eliminar como relevante toda aproximación empírica –del tipo *Vida de Jesús*– a la figura de Cristo. Para la fe no son necesarios ni las investigaciones históricas concretas, ni los textos escritos, meros libros muertos que no garantizan la presencia de Dios en el tiempo. La visión antiluterana de Schelling se deja sentir aquí con fuerza, como lo demuestra la lección IX de *Sobre los estudios académicos*. Esta magia del texto escrito generó una esclavitud indigna, que no tuvo otro efecto que dispersar las interpretaciones de un fetiche por sí mismo sin vida y que, por eso, no contestaba realmente a nadie. Cada uno se escuchó a sí mismo. Por eso, el luteranismo no supo garantizar la tradición, ni supo mantener la universalidad que compete a toda revelación de lo absoluto. Frente a la autoridad viva que debe organizar la iglesia, el luteranismo le parece a Schelling un principio de dispersión, una forma intermedia, como los no bienaventurados de Dante, que ni eran rebeldes ni fieles a Dios, que el cielo rechazaba y el infierno no aceptaba. Frente a la filosofía especulativa que es teología, los luteranos sólo pudieron fundar una filología.

Más allá de esta fijación del luteranismo al texto como símbolo escrito, Cristo sigue siendo un símbolo vivo para Schelling. Como tal, el Hijo de Dios representa el anhelo continuo de lo finito por convertirse en infinito, aspiración esencial de la personalidad espiritual y forma en que se produce la eterna humanización de Dios en lo finito. Esta entrega incondicional a lo inconmensurable es lo bello del cristianismo. Su resultado no es divinizar la humanidad, desde luego, sino más bien aniquilarla. Este camino de muerte, propio de Cristo, es la forma en que el hombre se reconcilia con Dios e ingresa en su seno. Su acceso al mundo suprasensible revierte al mundo, sin embargo, bajo la forma del espíritu, y así se transfigura y se diviniza ya sin cuerpo alguno. Por eso, Cristo es el último de los dioses en el que lo divino toma cuerpo, forma y finitud, pero sólo en tanto hombre sufriente y moribundo. Por eso, Cristo marca el tránsito de la Antigüedad a otro tiempo donde lo divino ya es meramente espíritu.

Hay una tesis aparentemente trivial en Schelling que muestra lo más profundo de su posición. Dice, en un momento del §42 de la *Filosofía del arte*, que "en Él [Cristo] la humanidad es una carga aceptada, y no una naturale-

za". Cristo no es hombre por naturaleza, sino por voluntad. Es un cruce de la tensión de los dioses por ser hombres y el anhelo de los hombres por ser dioses. Lo dominante en él, desde luego, es aquella primera inclinación de Dios hacia la humanidad, que acaba por salir al encuentro de la humanidad que aspira a salvarse. Lo que viene a decir Cristo, sin embargo, es que el cuerpo no puede salvarse. Sólo el espíritu salva y se salva, sólo por el espíritu el hombre puede entrar en contacto con lo divino. Pero el espíritu se abre sólo a través de la experiencia de la muerte. Así las cosas, Cristo no es un verdadero hombre, un hombre natural, sino sólo un hombre por la fuerza de su voluntad divina. Los hombres salvados lo son en la medida en que tras la figura del cuerpo, viven en el espíritu.

Igual que Cristo, los cristianos. Este camino hacia la muerte, el sacrificio, es la forma de unirse lo finito con lo infinito. Todo en el cristianismo es un símbolo de este camino. Es muy importante esta diferencia: la meta del cristianismo es mística; pero el camino mismo es simbólico. Místico, porque produce la unión espiritual entre lo finito y lo infinito. Simbólico, porque produce dicha unión mediante acciones que encierran como único significado la muerte. Aquí llegamos a comprender el sentido de los sacramentos, ese drama espiritual en el que cada miembro de la iglesia recorre el *via crucis* de la pasión de Cristo. Resulta claro que los sacramentos son acciones por las que el hombre transfigura su cuerpo en espíritu. Desde el punto de vista natural, dicha transfiguración, efecto de la potencia de Dios sobre el mundo sensible, puede comprenderse bajo la forma del milagro o de la magia. En sí mismos, los sacramentos son la revelación de Dios en el mundo bajo la forma del espíritu. Irrupción de Dios en el tiempo, el milagro destruye el tiempo y ya no guarda relación alguna con él. Por eso, aunque ocurre en la historia, la trasciende y la acaba. Por el milagro, lo absoluto, que de otra manera estaría absolutamente lejano, se encuentra absolutamente cercano. Allí donde se pierda el sentido de ese milagro, allí ha irrumpido la modernidad en toda su plenitud, como mundo abandonado por el espíritu. Por eso, la modernidad llega a su cima cuando la iglesia católica ha dejado de fecundar con su mitología el sentido de lo absoluto, del milagro y del espíritu.

3.4.6. *El universo postcristiano*

Schelling entiende que el catolicismo representó lo absoluto desde la historia. Al perder la batalla de esta representación única, la crisis de la iglesia dejó

al individuo solo. Ésta es la característica de la modernidad más extrema, en la que, carente de criterios para atravesar el tiempo, el hombre sólo puede compararse a un cometa que cruza el espacio ilimitado. Al verse al margen de la mitología ideal de la iglesia, el hombre sólo pudo aspirar a inventarse su propia mitología, y así se dejó llevar por el afán de ser original. Es el momento que Schlegel ha reconocido con la centralidad de su categoría de lo interesante. Ser original es producir algo nuevo e interesante de forma general, aunque sea por un instante. Como se ve, no existe actitud más contraria a la infalibilidad jerárquica de la iglesia que la originalidad. La primera no falla jamás porque retira al individuo particular su palabra. La segunda no falla nunca porque el particular se ha elevado a instancia absoluta, de tal manera que no existe juez alguno sino él. La primera es universal por su propia emisión; la segunda es tanto más universal cuanto más única sea. En la primera forma, la verdad está en la iglesia en la medida en que la institución como forma representa a Dios. En el individuo sólo puede haber verdad y originalidad si es un genio interesante. Pero el tiempo de reconocimiento es tan breve que cualquiera puede aspirar a serlo para sí mismo.

La única forma de escapar a lo interesante, y al individualismo que implica, pasa por reconocer al genio verdadero. Ésta es la tesis a la que llega Schelling en el §63 de la *Filosofía del arte.* Genio es lo divino que habita en el hombre. Por ser portador del genio, el artista es un hombre que arraiga su propia esencia en Dios. La percepción que el genio tiene de sus producciones no es otra que la de una necesidad absoluta. En cuanto tal, el genio es el sentimiento de unión de lo infinito en lo finito. Sus producciones, lo sublime y lo bello, son otras tantas formas de síntesis de esos dos elementos. Ya vimos estas cosas al hablar del *Sistema del idealismo trascendental.* Ahora podemos ir un poco más allá. Cuando se presiente con más o menos nitidez lo infinito en lo finito, cuando la realidad sensible del objeto artístico deja traslucir otro tipo de realidades, cuando ofrece la conciencia de que la grandeza del objeto no puede expresarse en la propia producción del genio, cuando esta producción sensible sólo acaba canalizando parte del sentido que, sin embargo, se supone infinitamente complejo, entonces tenemos algo sublime. Como tal, sublime es aquello que simula o finge lo infinito. Para eso tiene que ser relativamente grande y reflejar como en un espejo, según la vieja expresión de Schiller que, además, procede de S. Pablo, lo que es infinito por sí mismo y en sí mismo. Esta exposición siempre parcial y sensible de una realidad absoluta otorga al mito su dimensión más significativa. Schelling, en un giro muy expresivo, dice que la identidad absoluta, la que está más allá de las diferencias, lo infinito,

queda simbolizado por el caos y la confusión. No es de excluir que Schelling haga aquí una alusión a Schlegel y su estética de lo caótico, subrayada en *Lucinde*. En palabras de Schelling: "El caos es la intuición fundamental de lo sublime". El caos del mundo nos muestra aquel estado de indiferencia que se aproxima a la identidad absoluta. Mucho más radical que Kant, Schelling hace de lo sublime una latitud cercana a la disolución de los órdenes conceptuales, una aproximación a lo inconcebible mismo. Aquí, la reflexión acaba por convertirse en una fiel imagen, hasta el punto que se puede decir que refleja la esencia. Pues, en cierto modo, la esencia de lo absoluto es el caos originario.

Pues bien, lo sublime es el punto de vista del genio. En cierto modo, en la proximidad a esta confusión originaria, el genio está en su elemento. Al tener muy cerca la evidencia de la disolución de los órdenes comprensibles, el genio se nos muestra un personaje trágico. Pero al realizar la obra sublime o al contemplar lo que de sublime hay en la naturaleza, el genio manifiesta igualmente un talento extático. Pues se requiere serenidad para hacer frente a la amenaza que todo sublime encierra. El genio, como sugiere una tradición que Kant culmina, pero que va desde Lucrecio a Burke, "contempla sereno la tormenta del curso del mundo". Puede anticipar el caos y sentir cómo la desgracia se abate sobre él y aniquila su vida; sin embargo, ahí está, por encima de todo sufrimiento, negándolo, interpretándolo, identificando que sólo existe para que él pueda negarlo. El héroe trágico, y el genio como uno más entre ellos, debe fracasar para triunfar. Debe ser vencido para mantener su convicción de que sólo lo infinito es verdadero.

Lo bello es aquello infinito que de repente se concreta y condensa en lo finito. Los dioses griegos son un ejemplo de esa condensación. Schelling, sin embargo, no ha contrapuesto las dos categorías. Lo sublime es también bello. Para él, lo sublime participa de la forma, pues de otra manera sería monstruoso y extravagante. La diferencia entre ambas categorías reside en el exceso de sentido. Lo bello tiene un sentido abarcable o, mejor, es lo abarcable del sentido, lo en sí perfecto. Lo sublime, por el contrario, pone siempre el énfasis en lo inabarcable. Pero ni lo sublime es informe, ni lo bello es completamente finito. Hay un punto de indiferencia de ambas categorías. Y un punto de graduación relativa. Por lo demás, todo resulta atravesado por la diferencia entre los antiguos y los modernos. En cierto modo, se puede decir que lo bello es más antiguo, mientras que lo sublime es más moderno. Lo propio del mundo griego, como lo propio de la iglesia, es que ha sabido sintetizar ambas categorías. Sólo en el presente moderno comienzan a manifestarse contrapuestas, lo que indica la pérdida de organicidad de nuestra época.

En realidad, Schelling se ha preparado para el reto de integrar todas las categorías estéticas de su época en un único sistema cuyo centro neurálgico es el concepto de genio. Ésta es la parte central de esta filosofía del arte. Desde aquí se puede derivar la contraposición schilleriana entre poesía ingenua y sentimental, tan relevante para el argumento de la filosofía de la historia. Lo poético y genial es necesariamente ingenuo, dice Schelling. Lo imperfecto, lo que no tiene conciencia de su necesidad interna, lo que no conecta con la libertad creadora inconsciente, este resultado artístico que siempre puede ser de otra manera, eso es lo sentimental. Su posibilidad es el efecto de aplicar la reflexión al proceso creador. Schiller había identificado estos géneros: el uno, lo ingenuo, con la plenitud del idilio; el otro, lo sentimental, con la pérdida elegíaca del goce, con el anhelo consciente de plenitud que invade y caracteriza el mundo moderno. Lo ingenuo es la vida en la naturaleza; lo sentimental es la búsqueda de la naturaleza. Aquí, Schelling amontona las frases, procedentes en muchos casos de Schiller, y nos recuerda que el ingenuo siente con naturalidad, con aquella gracia que el gran dramaturgo había considerado propia del género femenino, mientras que el sentimental siente la naturaleza justo como ausencia, y hace de esa ausencia el motivo más profundo de su sentido de la dignidad. Como es evidente, Schelling no pasa por alto que, en este caso, todo se juega en el reino de la subjetividad. Para el sentimental la naturaleza es objeto de interés, no realidad objetiva. Genio sólo puede haber en el momento de la ingenuidad. La sentimentalidad, con su agudo y angustioso sentido de la posibilidad, no alcanza jamás las certezas de la genialidad, que siempre se mueve en ámbitos donde no hay elección. Todo esto hace muy difícil la emergencia del genio ingenuo en la modernidad, época claramente sentimental.

Está al alcance de la modernidad, sin embargo, todavía una opción: vivir con ingenuidad la condición de sentimentalidad. No es segura la interpretación de esta frase de Schelling, que se encuentra al final del §67 de las *Lecciones sobre arte* que analizamos. Creo que tiene que ver con el hecho siguiente: la condición de sentimental no la adquiere el hombre moderno en el curso de su vida, sino que simplemente la hereda, la ve como propia desde el principio; no es un episodio en su existencia, sino una vivencia estable y continua, su elemento natural. Los héroes modernos, como ante todo D. Quijote, buscan acceder a la realidad deseada, sin encontrarla jamás. Pero por encima de ellos están aquellos otros, los verdaderos ingenuos sentimentales, que nunca ni tan siquiera creen que exista tal acceso, ni lo dan por posible. De esta naturaleza es sobre todo Hamlet, cuya duda eterna no es sino reflejo de la certeza rotunda de que la realidad del idilio ya no nos es accesible desde sitio alguno.

D. Qujote no llega a contemplar su Dulcinea, de la que no tiene intuición. Pero no hemos de olvidar que guarda un lejano parecido con Aldonza. Quizás por eso sigue luchando para llegar un día ante ella y mostrarle el sentido de sus hazañas. Hamlet tiene siempre al lado a su joven amada, a Ofelia, pero en verdad jamás la ve. Esa diferencia es una grado en los niveles de la sentimentalidad y Shakespeare lo ha recorrido hasta el final.

En el fondo, debemos ante todo desprendernos de una idea; a saber: que lo genial sea únicamente lo ingenuo. La tesis real de Schelling es que lo poético, el fruto artístico del genio, no es ni ingenuo ni sentimental. Esta oposición, como todas las que estamos describiendo, es fruto de la reflexión. El verdadero poeta genial escapa a esta contraposición, justo porque reconstruye lo absoluto. Para ello ha de integrar, bien sea como estilo o como manera, alguna de estas dos dimensiones que hemos venido contraponiendo. Por eso, al inventar a Hamlet, Shakespeare es genial. Ha logrado transformar la sentimentalidad en ingenuidad, en una insatisfacción que sólo puede llevar sin opción a la muerte. Hamlet, que también ve el destino, lo acepta con una frialdad que dice bien de la naturalidad con la que el héroe acepta su ineptitud para la vida. De esta forma, ha superado la dualidades de la escisión. La continua reflexión que encarna el personaje, curiosamente, es el mecanismo elegido para consumar el destino, uno que, a pesar de todo, se sigue con una consecuencia tan terrible como si hubiese estado entregado a una potencia natural.

Con todas estas distinciones, en cierto modo, Schelling quiere poner fin a la desgracia moderna y situarse en una verdadera postmodernidad. A este fin se enderezan todos sus ensayos por distinguir entre los antiguos y los modernos, que se reducen a perseguir las diferencias entre un mundo anclado alrededor de la centralidad de la naturaleza y un mundo abierto a la infinita posibilidad de la historia. Con ello, la aspiración a la postmodernidad se confunde con la obsesión por detener la historia, por disciplinar o naturalizar su potencialidad de variación infinita. Es lo mismo que en Hamlet. Aquí también se trata de hacer de la reflexión y del tiempo un destino. A esta apertura de la reflexión y de la posibilidad, le ha llamado Schelling, con una palabra despectiva, irracional. Frente a ella, la naturaleza es la expresión de la racionalidad. La plasticidad del arte griego muestra a las claras que la noción de razón que sigue aquí pujando es la que se asienta en la idea o forma platónica, en esa rotundidad de lo visible y acabado. La poesía debería tener esa misma plasticidad y visibilidad, esta misma condición mitológica. Alguien, quizás lector de Schelling, pudo hablar de hecho del Quijote y de Hamlet como mitos modernos. El problema es que la modernidad ha de conquistar este estatuto

de estabilidad y visibilidad sólo con el lenguaje, la máxima corporeidad que puede encontrar la inteligencia en una época que se ha quedado sin naturaleza externa.

3.4.7. *Teoría de los géneros*

La cuestión por tanto reside en hacer con el mero lenguaje una mitología. Ésa es la tarea de los modernos, una que sólo los más grandes han conseguido. Pero, incluso después de identificar a estos grandes de entre los modernos, aquellos que han podido en cierto modo rozar lo absoluto con su poesía, todavía quedaría la tarea que deberán emprender los que quieran avistar la costa de una verdadera época reconciliada. Schelling ha dedicado la última parte de su *Filosofía del arte* a perseguir aquella identificación de los mitos modernos. Pero apenas ha dicho nada de la mitología que ha de venir. En lugar de esbozar los elementos de una mitología del futuro, tema reservado a Nietzsche, Schelling se ha desviado en una teoría de los géneros literarios y sus variaciones modernas, sin duda más cercana a la realidad pedagógica de su texto.

En este recorrido, Schelling es bastante original y sistemático y sólo en las lecciones de Hegel sobre la estética podremos ver algo más elaborado. En Schelling hay un saber histórico del mundo griego incuestionable. Cuando empezamos a identificar el sentido de la lírica, por ejemplo, parece que se nos proponen ambigüedades y especulaciones. Pero no es así. Schelling nos dice que la lírica, como poesía de la particularidad, de la diferencia, de la libertad, brota de la oposición entre lo infinito y lo finito. Schelling habla de ella como dominada por un tono moral. Con ello, nos lanza el reto de romper con el concepto trivial e inmediato de la lírica como expresión de los sentimientos. Por el contrario, lo decisivo en la lírica es su relación con la libertad y por eso es una manifestación sustantiva del republicanismo, de la gloria y la libertad. Para Schelling, la lírica siempre se despliega en las cercanía del Estado y, si se trata de la lírica antigua, de un Estado libre. Todo esto es contraintuitivo hasta que surge el nombre en el que Schelling piensa, Tirteo. Y entonces vemos en verdad cómo el poeta es consciente de la diferencia entre su conciencia y la de su pueblo, pero justo muestra su disposición para la reconciliación mediante el sacrificio libre de su personalidad. Este sacrificio se hace desde la más sobria descripción de la relación íntima entre el poeta y la realidad particular presente ante él. En esta lírica, el poeta aparece en el poema y explica la diferencia entre él y la ciudad, pero como algo superable: su autocontemplación

y su autoconciencia no son contrarias a la conciencia de la ciudad libre como realidad infinita. Ese gozo reconciliado del poeta con la vida pública se produce en la fiesta, que siempre está en el horizonte de la lírica antigua. En esta fiesta, la vida personal acompaña la vida de la ciudad como todo orgánico y le da una conciencia particular que refleja la general. Frente a esta lírica antigua, la lírica moderna, por el contrario, surge de la disolución de la vida pública. El primer testigo no es otro que Dante, actor en la crisis del imperio, víctima de las dificultades de una comprensión republicana de la vida en las ciudades europeas, enfrentado al monopolio de la vida pública por parte de la iglesia de Roma. En Dante todo es inquietud objetiva, desorden, reconocimiento de la decadencia de la época, decepción. Por eso quizás ha de brotar un certeza subjetiva que en él ya tiene toda la forma del amor. Este momento sublimado, de clara función compensatoria por los dolores de la objetividad, ha sido descrito por Schelling de forma magistral como "amor espiritual que se satisface en la adoración".

Si la lírica nace de la diferencia, la epopeya brota de la identidad del actuar con lo objetivo: sea con la historia o, en el mundo clásico de los griegos, con la naturaleza. Finito que está anclado en lo infinito, el héroe de la epopeya flota en el maremagno de la realidad y evade sus peligros por la asimilación a la propia realidad. En cierto modo, que el héroe no sucumba a la potencia de la historia o de la naturaleza nos da una idea de su participación en la naturaleza divina. El poeta épico no es un ciudadano que se distancia de la ciudad para explicar y explicarse la necesidad del sacrificio, como hace Tirteo, o para generar la compensación del amor, como hace Dante. Embebido en su personaje, este poeta deja brotar de él su principio heroico, que generalmente funda un poder natural, una monarquía siempre para Schelling. Esta posibilidad de un orden político natural e indiscutible, participado de lo divino, siempre ha de emplazarse en el pasado. El poeta de la epopeya no aparece, ni recuerda, ni predice. En su obra todo flota como un ser superior intocado. Sin pasión, el poeta épico en el fondo narra un proceso absoluto que es mitológico. Lo que él ve: que libertad y necesidad son idénticas y que el héroe las acepta sin lucha y sin destino –por tanto sin rebelión. "La fatalidad aparece con la suavidad de una tranquila necesidad frente a la cual no hay indignación ni discusión." Al quedar la acción atravesada por la necesidad, toda ella proclama su indiferencia frente al tiempo. Comienzo y fin son arbitrarios en la epopeya. Parta de donde parta, todo fluye con naturalidad. Por eso, la serenidad frente al movimiento de la acción es el atributo del héroe tanto como la actitud del poeta. "El héroe de la epopeya no puede terminar mal sin contravenir la naturaleza de esta forma poética."

Esto sucede con la contrapartida moderna de la épica, la elegía. La naturaleza dominante en ella es histórica. El poeta elegíaco y el héroe sólo viven en el presente para mirar hacia el pasado. El futuro es una mera repetición supuesta de este presente que atisba el precipicio en el que se han hundido las cosas. La elegía "sólo es capaz de expresar tristeza porque sólo es capaz de mirar hacia el pasado". Por eso, la elegía es propia de la sentimentalidad moderna. La reflexión, si algo trae, es una conciencia de la universal posibilidad de la pérdida. De ahí que, como género, la elegía está caracterizada por su ductilidad: todos los bienes pueden ser objeto de la elegía, todos ellos pueden despeñarse por el tiempo. Schelling piensa en la muestra más radical de este género moderno: las *Elegías romanas* de Goethe, en las que, de forma bastante críptica, Schelling dice que "la subjetividad cae en el objeto y la objetividad en la representación". Supongo que querrá decir que en ese decisivo instante, el poeta ha puesto toda su vivencia en el disfrute de ese objeto, lo vive desde dentro, entiende su valor como si fuera su propia vida, pero toda esa imitación de la intimidad del objeto se produce desde la frialdad de la exposición que contempla el pasado y la pérdida. Las elegías "celebran el encanto supremo de la vida", pero sólo en el último instante antes de caer en el olvido.

La epopeya en sentido moderno o romántico es ante todo Ariosto. La historia, no la naturaleza, es lo dominante en ella. Hablamos, no lo olvidemos, de poesía caballeresca. Lo casto, lo católico, lo bueno, todo se da cita en *La Jerusalén liberada*. Aquí se pierde la objetividad absoluta de la antigua epopeya. El héroe no viaja a través de un mundo donde los dioses están en permanente contacto con él. Por sus caminos, hasta el final, ningún Dios ha de aparecer. Su mundo queda dividido entre la meta final del encuentro con el Dios, que nunca aparece, y el camino de la búsqueda. En ese mundo lo maravilloso no aparece como natural, sino justamente como maravilloso. Por eso, sólo Ariosto es grande, porque acumuló tanta maravilla en su obra que acabó transformando lo maravilloso en natural. En realidad, esta acumulación es lo decisivo. Pues la nueva épica era siempre la misma en cuanto a la inexistencia del contacto con los dioses se refiere, pero la forma es subjetiva, tiene en cuenta la individualidad del poeta, permite la reflexión de éste y no ofrece otro hilo conductor que su audacia y su humor. Ariosto, en este sentido, fue el más decidido.

Esta especie de poesía ha generado la novela, de eso no cabe duda. Pero la novela renuncia a la universalidad de la materia. No quiere presentarnos a un héroe que, por su propia empresa, sea universal y alcance dimensiones mitológicas. Al contrario, la novela espera encontrar la universalidad por la forma

de la representación. Para conseguir eso, el novelista se ejercita en su prosa hasta conseguir su perfección, y se entrega a un ritmo medido y silencioso, cuidado y elaborado, como sucede en el *Wilhelm Meister.* Para eso no sólo tiene que limitar su objeto, sino que tiene que hacerlo obvio y al alcance de todos, a fin de que el lector se centre en la forma lingüística. Por eso su mejor estrategia es la realista: el individuo se incorpora a su medio social y se integra en él. La ironía e incluso la indiferencia respecto al héroe principal está a la mano del lector, que siempre puede preguntarse por qué tanto esmero para descubrir una historia tan vulgar. El autor de novelas ya tiene que mirar a su héroe con cierto desprecio irónico y, por eso, ni debe aferrarse a él, ni subordinar la acción a su existencia. El héroe, más que real, adquiere, con ello, aspecto simbólico: todo se enlaza a él, pero sin ser él: se trata más bien de un nombre colectivo, de un lazo en torno a un haz. De ahí que la novela vaya desde la representación del sentimiento a la descripción del acontecimiento, pero siempre hace su tema de la relación del héroe con el medio. La novela, dice Schelling antes que Balzac, es el espejo del mundo, una mitología parcial y puntual de una época. En ella siempre se ven muchos y también el lector. En sí misma, carece de referencia externa: sólo su ritmo es necesidad. Respecto al contenido, sólo disponer de un público le da algo parecido a relevancia. "Fruto de un espíritu totalmente maduro", ha llamado Schelling a la novela, y creo que ha querido decir con ello que es fruto de un espíritu capaz de resistir la ironía. Cuanto más se lee una novela, más valor tiene como espejo, cierto, pero tanta más insignificancia revela. El carácter y el azar deben trabajar mano a mano porque, en el fondo, ni uno ni el otro existen de veras: la realidad común sólo debe representarse para servir a la ironía que ridiculiza a quien se cree un héroe. Espejo del curso general de las cosas humanas y de la vida, la novela permite la entrada en un época insustancial para el hombre. Lejos quedan ya las dos únicas y verdaderas novelas: el *Quijote* y el *Meister*, "la una pertenece a la nación más lujosa, la otra a la más sobria". En ambas todavía se da la lucha de lo real contra lo ideal. Las dos son testigos de un mundo desviado de la identidad. Pero todo lo que se llama novela por ahí es carne para el hambre de hombres, para el abismo insaciable de un vacío espiritual que es común a todos, para sepultar un tiempo que quiere ser desterrado.

La tragedia, según Schelling, es la síntesis de lo lírico y lo épico: la identidad que debía exponer lo épico se transforma en oposición y en destino. Los poderes que impartían una bendición global del héroe épico, ahora le oponen todo tipo de obstáculos a su felicidad. En ese camino de obstáculos, la tragedia cuenta la diferencia entre lo finito y lo infinito. Y sin embargo, aunque la

necesidad avance triunfal con su dolor, siempre, al final, el héroe trágico la espera para recogerla con libertad, como algo querido y buscado, algo realizado por el hombre que lava así su culpa. La necesidad triunfa sin que la libertad sucumba, y la libertad triunfa sin que la necesidad deje de realizarse. La persona que sucumbe por la necesidad se eleva por el pensamiento sobre ella, mirando las cosas con indiferencia. La necesidad impone el mal y la libertad lo acepta voluntariamente. Esa desgracia no es externa, sino que, para que el hombre mantenga la dignidad, ha de ser resultado de su propia inmanencia y carácter.

La tragedia habla de una desgracia para la cual no existe ayuda posible, la única que debe aceptarse. La desgracia, por tanto, tiene que ser la de un culpable que ha cometido un crimen por fatalidad. La culpa ha de ser necesaria y contraída no sólo por un error, sino por una "voluntad de destino", por un tomar en serio el destino. El culpable se convierte en criminal por seguir su destino. Por eso tiene que ser castigado: para mostrar que asume que eso que fue destino es obra de la libertad. Para este héroe no hay otro camino si ha de encontrar la honra que le corresponde. Schelling cree que esto ya lo ha demostrado en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* de 1795 y en cierto modo es así. Como no puede evitar lo inevitable, el héroe prefiere hacerlo efecto suyo antes que dejar que venza la necesidad. En el máximo sufrimiento se da la máxima liberación y la máxima impasibilidad. Justicia y humanidad se hallan entonces en equilibrio. De nuevo, lo sublime en la tragedia es un índice de la libertad: todo reside ahí, en aceptar un castigo para un culpable sin culpa. Aquí no se habla de la necesidad empírica, que en el fondo es un azar. Es una necesidad absoluta, que se manifiesta en la empírica. No es un arte de la motivación, que sólo presenta un carácter débil como el de Hamlet. La acción misma tiene que ser realmente objetiva y expuesta, en modo alguno narrada o invocada. De ahí la continuidad de la acción a la vista de todos, lo que con poca verdad se ha traducido por la exigencia de las tres unidades. Para garantizar la visión e intuición de la acción, el coro tiene que testificar que la ve. El coro transforma la acción en necesidad: es el ojo por el que la tragedia se ve atenuada, guiada, aliviada, serena. El coro constituye al espectador. Le presta su alma para sentir como un bálsamo lo que ahora el héroe hace exclusivo y propio, encerrándolo en su pecho. Frente a esta necesidad acogida por la libertad del héroe, propia de la tragedia, la comedia se produce cuando la subjetividad y la libertad llevan a la desgracia, dada la torpeza y la mediocridad del héroe, y sin embargo la necesidad avanza imparable hacia la felicidad. Como es obvio, el personaje acoge esa felicidad y cede ante ella, mejorando

de esta forma su propio carácter. Por eso la comedia es realmente la obra de la gratitud y de la generosidad. De ahí que no sea un género que florezca en la modernidad, época sin la gracia de la dicha. Sin tragedia y sin comedia, a los modernos les falta un destino y se han refugiado en el carácter indomable. Al confundir estas dos cosas, los modernos no han podido salir de la propia subjetividad. Schelling, en una puya a sus amigos de Jena, considera que ese callejón sin salida se llama Romanticismo, cuya esencia "consiste en llegar al fin a través de las oposiciones y en no representar la identidad como totalidad". Con ello, Schelling ajustaba las cuentas con su propio presente y se distanciaba de su entorno más inmediato. Finalmente, la conclusión era que este universo estético elegíaco, trágico y cómico no tenía nada sólido que oponer a la iglesia como obra de arte viva. Era la tesis definitiva. Las *Lecciones sobre la filosofía del arte* constituyen la última obra de Schelling en Jena. En sí mismas representan también el último momento del romanticismo de Jena, e implican su superación. A partir de 1802 el círculo de Jena se quebró para siempre. Lukács, que escribió un importante ensayo sobre este chispazo de creatividad, propuso una invocación recurrente a la infamia del conjunto. En realidad, aquello acabó mal. Novalis pronto habría de morir, tras dejar una obra más bien fragmentaria y problemática, sobre todo en el terreno de la política. Su aspiración más seria, revitalizar la Edad Media cristiana, no está demasiado lejos de las tesis de este Schelling, y en cierto modo las acompaña. Los Schlegel romperían con Schelling cuando éste se enamoró de Carolina, la esposa de August Wilhelm. Schleiermacher se decidió por la vida interior, con una consecuencia que todavía sorprendería a Hegel en Berlín. Finalmente, la edad de oro de Jena había acabado oficialmente, aunque a decir verdad, ya lo había hecho cuando Fichte abandonó la cátedra de filosofía transcendental. Nadie lo había seguido en el fondo, y nadie se quería acordar de lo que significaba transcendental para Kant. Schelling también abandonó el barco. El único que esperó allí fue Hegel.

3.4.8. *Viaje hacia el Sur*

Jena era irrespirable para Schelling, así que volvió la vista, como había hecho antes, hacia la nueva Baviera. Aquí se abría un terreno de juego posible. El campo lo había roturado el lejano decreto de disolución de los jesuitas. Al no poder desplegar sus actividades intelectuales de una manera directa, muchos de estos antiguos jesuitas se entregaron a un actividad más bien secreta y fomentaron

los grupos de *illuminati* y rosacruces. Todos ellos proliferaron después de 1780, con sus inclinaciones místicas, tan afines a las profundas tendencias sacramentales del catolicismo. Pero no fue la única corriente. Al romper con la vieja escolástica tardotomista del Barroco, los más inteligentes pensadores bávaros intentaron por todos los medios adaptarse a las ideas ilustradas modernas. Por una razón u otra, muchos de los representantes de estas corrientes coincidieron en buscar a Schelling. Los primeros, porque consideraban que su filosofía de la naturaleza preparaba los espíritus para reencantar la realidad, en el sentido de sus exigencias románticas y religiosas. Los segundos, porque entendían que era un representante de la filosofía kantiana, con la que deseaban hacer las paces.

El caso es que en 1802, en la recién inaugurada universidad de Landshut, a la que se había trasladado la vieja sede de Ingolstadt, verdadero centro de la política de los jesuitas, Schelling fue laureado con el grado de *doctor honoris causa* en medicina. La celebración encerró elementos simbólicos innegables. Se adaptó el atrio de la iglesia de los dominicos, que ahora formaba pare de la universidad. El lugar donde brilló la orden de los predicadores, ahora acogía una estatua de Pallas Athenea en la que se leía la inscripción *Fiat Lux*. La simbiosis era perfecta porque el *motto* de los discursos de aquel día no fue sino el de los *Proverbios*, ese texto en el que se nos dice que la sabiduría ha edificado su casa. Al mismo tiempo, se alabó a Maximiliano José IV como rey protector de la tolerancia, capaz de coronar al joven genio de la filosofía.

Como ha dicho con mucho acierto Thomas Franklin O'Meara, relatando estos confusos tiempos de Schelling, la celebración muestra muy claramente el momento de indecisión entre la ilustración y el romanticismo. Pero no quedaba duda de que ambas cosas, para Schelling, implicaban una clara apuesta por el contexto católico de Baviera. El sentido político de esta opción venía definido esencialmente por Maximiliano Montgelas, primer ministro del nuevo rey, interesado en consolidar una monarquía joven, dotándola de los organismos de gobierno más eficaces, de una nueva constitución, de una reforma de la educación y de una nueva alianza con la iglesia católica. En este contexto se ofrecieron oportunidades a los filósofos que, aunque procedieran de las zonas protestantes, aceptaran entrar en el juego.

No precisamos muchas palabras para definir ese juego. Se trataba de lograr una ilustración católica. Tal cosa, por extraña que nos parezca, vino a significar sobre todo la formación de un kantismo católico en el que estaban trabajando algunos ex-jesuitas, como el padre de la iglesia de Baviera, J. M. Sailer, o Benedik Stattler, o gentes como Matthäus Fingerlos o Jacob

Salat, que hoy no nos dicen mucho, pero que fueron profesores y estudiosos llevados a Landshut por Montgelas. La clave de bóveda de esta síntesis era muy sencilla: el cristianismo ya no era un hecho histórico, ni el drama del hijo del Hombre, sino esencialmente un modelo de vida moral. Sobre todo Stattler, a quien se ha podido caracterizar con fortuna como un pietista místico católico, abandonó la metafísica de Suárez en favor de la crítica kantiana y aceptó las creencias místicas de Louis Saint-Martin. Las diferencias entre el conocer y el creer, y las dimensiones morales de la creencia, fueron básicas para estos grupos, que fomentaron las relaciones con los protestantes en un movimiento sincrético importante, que llegó a dar a la iglesia de Baviera algunos obispos.

Pues bien, estos hombres, que anhelaban una síntesis de Kant y el catolicismo, como forma de verificar la nueva alianza entre filosofía y religión, pensaron en Schelling como el filósofo que había de trabajar en esta línea. El libro que asumieron como prueba de que Schelling era su hombre fue *Lecciones sobre los estudios académicos*. Así que enviaron a algunos jóvenes estudiantes a estudiar con el renombrado profesor. Pero cuando empezaron a llegarle los informes oportunos, Sailer comenzó a darse cuenta de que el kantismo, por la mano de Schelling, se había convertido en otra cosa, demasiado vasta, mística, etérea, sistemática y esotérica. En suma, descubrió que aquel joven sol naciente de la filosofía no servía para forjar el proyecto de una educación popular, católica e ilustrada. Aquella idea de la historia como proceso del absoluto, que reclamaba formas eclesiásticas más plenas, la iglesia de S. Juan o del espíritu, le parecía al ortodoxo Sailer una forma de milenarismo, y como tal poco convincente. Para él, la iglesia era la iglesia y la historia no era sino su propia continuidad. El orden moral del mundo, en el que Kant había insistido, era asumible. Las exigencias panteístas de Schelling, menos. De esta manera, los mismos que presionaban a Schelling para venir a Baviera y defender una ilustración sensible a la religión, se daban cuenta de que se les venía encima algo muy distinto que, sin muchos matices, consideraron Romanticismo. Así que Sailer miró hacia otro sitio y encontró al hombre que estaba destinado a pararle los pies a Schelling siempre que su influencia aumentase en los territorios del Sur. Tal hombre era el mismísimo Jacobi, que podía sintetizar mejor que nadie el fideísmo con la moralidad del imperativo categórico. Como ha dicho Eschweiler, uno de los pocos escolares que han tenido la paciencia de estudiar a Sailer, "Jacobi es un intermediario históricamente necesario entre Kant y Fichte. No hay un teólogo católico activo entre 1800 y 1830 que haya estudiado seriamente el problema básico del conocimiento teológico que no haya estado influido por

Jacobi de una manera positiva". Sailer presionó para que Jacobi viniera a Múnich a presidir la Real Academia de la Ciencias y así se logró que los católicos kantianos realmente fueran sobre todo católicos jacobianos. Su enemigo común fue esa filosofía más bien extraña y esotérica, lejos de las exigencias del pueblo, elitista y confusa de Schelling.

Lo que era un peligro para el ilustrado Sailer, constituía la apoteosis para otros escritores y teólogos menores. Gentes como Patrik Benedik Zimmer o Joseph Weber se zambulleron en el misticismo de la naturaleza, en las manifestaciones de lo absoluto de Schelling, como en una tierra prometida. Aquí, como siempre, las operaciones intelectuales, técnicamente diseñadas, escaparon a todo control. Los hombres enviados a Schelling para asentar una ilustración católico-kantiana cayeron víctimas de los encantos del romanticismo, como decía la propaganda oficial. Poco a poco se presionó sobre ellos, retirándoles la posibilidad de acceder a los puestos docentes de responsabilidad. Cuando en 1807, el discípulo y amigo de Jacobi, Friedrich Köppen, recibió la cátedra de Landshut en lugar de Schelling, estaba ya todo claro. La oficialidad y el poder de Baviera no podían confiar en el autor de *La filosofía de la naturaleza*.

De hecho, sólo un hombre tan periférico como Görres, que también se había formado en los entornos de los jesuitas, se dejó cautivar por Schelling. La polaridad, ese pensamiento central de la filosofía de la naturaleza del joven pensador, fue aceptada por Görres como ley del universo, al tiempo que recogía el arte como la síntesis que expresa siempre lo absoluto, sea en la naturaleza, sea en la historia. Görres fue muy consciente de la pugna entre Schelling y Jacobi, así que nuestro hombre, con frescura, consideró que en el fondo era un caso de la polaridad del universo. El principio femenino era el de Jacobi, mientras que el masculino pertenecía a Schelling. Görres, poseedor de la divina autoconciencia y de la creación, entendía que a él correspondía la síntesis de estos dos hombres de igual valor. De esta manera, aplicaba al estado de la filosofía europea las categorías de la mitología asiática, que luego habrían de marcar el sentido de las últimas evoluciones de Schelling.

El movimiento de Görres era demasiado explícito para convencer a los astutos y refinados dirigentes bávaros. Tras escribir *Fe y Saber*, hacia 1804, nuestro hombre se marchó a Heidelberg, donde otro viejo estudiante de Jena, Clemens Brentano, con Achin von Arnim y C. J. Windischmann, formaban el universo del romanticismo. Es fácil pensar que Görres llegase allí con la idea de convertirse en el líder de todo ese grupo. Pero el hombre que realmente imponía su lógica entre ellos era F. Creuzer, el estudioso del mito griego de Sileno, el autor del que luego sería el libro sobre los símbolos, el que se dis-

ponía a interpretar el cristianismo como un sistema mítico. Görres, sin fortuna académica, acabaría convirtiéndose en un discípulo de Creuzer y en un estudioso del mito como manifestación histórica de Dios, una frase en la que Schelling podía estar inicialmente de acuerdo. Aunque todavía tardarían mucho en coincidir en Múnich, después de 1827, las bases para ese encuentro estaban puestas muchos años antes.

3.4.9. *Una idea de universidad*

El proyecto general del Schelling durante esta época, a caballo entre Jena y el Sur alemán, puede identificarse en el trabajo que ultimó en el verano de 1802 y que no es otro que las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, que impartió ante un numeroso público en la universidad de Jena, entre el que hemos que contar a los discípulos bávaros que preparaban el futuro viaje de nuestro autor hacia tierras del Sur. La pretensión de nuestro autor era ofrecer a los estudiantes la idea de una universidad, materia en la que ya Fichte había reflexionado con sus lecciones inaugurales sobre el *Destino del Sabio*, y sobre la que los diferentes autores de la época tenían mucho que decir. Cuando abrimos estas lecciones, se nos impone la atmósfera de una renovación de la primera modernidad, aquella que impulsó la institución de la ciencia. Como puede suponerse, Schelling no era un ingenuo. Sabía que este anhelo se abría camino en una época tardía. Pero él quería revitalizar aquella certeza que asistió a la época de *Bruno*, la de vivir en el tiempo en que algo nuevo había de nacer. Una savia fresca y no corrompida del mundo juvenil, dice Schelling, ahora confiaba su fruto al tiempo que se abría. Por mucho que Schelling haya aspirado a un momento de idilio epocal, éste surge de la conciencia elegíaca de la pérdida. Para él, como para todos, "el mundo moderno es en todo, y especialmente en la ciencia, un mundo dividido que vive al mismo tiempo en el pasado y en el presente", dice la primera lección.

Este vivir en el pasado y en el presente no quiere decir otra cosa que la época distingue entre la vitalidad espléndida de la edad de oro pasada y la actualidad, sentida de una forma oprobiosa. Como diría uno de los epigramas venecianos de Goethe, los que buscan la antigüedad veneran en el fondo "alegremente apenas un esqueleto disperso". Era preciso, como en la profecía de Daniel, hacer que estos huesos recobraran su vida. Mas, para eso, tenía que abrirse paso una clara creencia bruniana; a saber: que el hombre está en contacto y comunión con lo absoluto. Schelling por momentos parece hablar como Kierkegaard: todo

aquello que "procede de forma inmediata de lo absoluto como de su raíz, es lo absoluto él mismo, por consiguiente sin fin fuera de sí mismo, en sí mismo fin". Esta frase, que extraigo del prefacio de las *Lecciones*, es muy significativa. Viene a decir que si el hombre está en contacto con lo absoluto, entonces debe encerrar en sí una dimensión absoluta y soberana, irresistible y plena. Todo en todo, venía a recordar aquella sentencia panteísta, que ya Bruno había defendido.

Pero a diferencia de la infinita potencialidad de metamorfosis de la naturaleza bruniana, Schelling, haciendo pie en aquella posición central del hombre como *magnum miraculum*, entiende que lo absoluto en él es su capacidad ideal, su dimensión racional. Schelling depende de un Bruno que es más bien Spinoza, que no prima la materialidad, sino la conciencia. Lo que Schelling quiere decir es que el hombre, además de revelación de la naturaleza como cuerpo, es un complemento de la revelación de la naturaleza. De otra manera: la naturaleza no se ha revelado enteramente, no se ha manifestado toda ella a sí misma. Bruno podía decir que la sustancia divina se agotaba en su manifestación. Schelling dice que no es enteramente así: la naturaleza divina ha agotado su revelación infinita en lo real. Pero esta revelación eterna e infinita de su naturaleza sólo con el hombre alcanza la posibilidad de verse a sí misma. Por eso, la dimensión absoluta del hombre es la ideal, el saber, el tener conciencia de lo que la naturaleza ha desplegado en la realidad. Con ello, la revelación se culmina en el hombre porque se contempla a sí misma, sabe de ella enteramente. Pero el hombre sabe algo más: comprende que "la idea a la vista de sí misma es también el ser". Esta sentencia viene a decir que el hombre no sólo refleja la naturaleza infinita y la conoce, sino que sabe además que esta idea que él tiene viene a coincidir con la realidad, es la realidad misma bajo su aspecto ideal.

A este saber que no sólo sabe su contenido, sino que es además consciente de su identidad absoluta con el contenido natural que encierra, Schelling lo llama saber absoluto. Como tal, desde luego, comulga con lo absoluto mismo en tanto que reconoce la identidad de las dimensiones real e ideal. Es el lugar de una *natura naturans* consciente. Este saber de la identidad de lo real y lo ideal, este saber de que la idea que se ve a sí misma es el ser y de que el ser no es sino la idea que se busca a sí misma antes de encontrarse, Schelling lo llama protosaber. Para él lo verdaderamente ideal es lo real y lo verdaderamente real es lo ideal. En ambos casos la cuestión central reside en la palabra *verdad*, que Schelling usa en el sentido fuerte de identidad. Como resulta evidente, después de un examen más atento, todo esto es muy decepcionante. Lo que Schelling quiere garantizar con fuerza no es otra cosa que la propia verdad definitiva de todo lo que él ha de decir posteriormente, ese desarrollo que él presenta como mero

desglose de este protosaber unitario. Schelling, en un gesto muy dudoso de la modernidad, quiere definir un saber excepcional para diferenciar cómo se deben organizar los hombres y quién debe regir sobre ellos como soberano. La verdad no es sino la identidad de la revelación en la naturaleza tal y como queda recogida en la idea. Cada uno de los niveles o estadios de esa revelación, recogida en cada una de las ciencias ideales, entrega a éstas una dimensión verdadera absoluta. Si la naturaleza es Dios en lo real, la filosofía es la ciencia divina en lo ideal. Con ello la filosofía es la reproducción de Dios en la conciencia del filósofo y el filósofo es una reproducción encarnada de Dios. Creo que Schelling no tenía nada que objetar a esta conclusión. Y eso porque, a priori, el protosaber era saber de lo absoluto y en tanto tal saber absoluto hacía al filósofo la clave de bóveda del valor de todo. "Por este primer saber se encuentra todo otro saber en lo absoluto y es a su vez absoluto", concluye.

Es realmente enojosa para el lector la obsesión de Schelling por asegurar su discurso como palabra absoluta, por mostrarse en inmediata comunión con Dios y hacer de su filosofía expresión de esa comunión. Para Schelling, mencionar la palabra absoluto es un seguro de estar en contacto con ello. Y estar en contacto con ello es suficiente para percibirse como instancia absoluta propiamente dicha, última palabra en la tierra. Que el hombre pueda manifestar lo divino es una vieja aspiración. Que manifieste lo absoluto bajo la forma de la verdad, esto es, como identidad de lo real y lo ideal, es otra muy diferente. Que manifieste lo divino bajo la forma del saber, sugiere una precariedad y una abundancia. Precariedad, porque se necesita de la naturaleza para que el propio hombre despliegue su conciencia. Abundancia, porque recoge la dimensión infinita de la realidad y la resume. De esta forma, lo divino en el hombre es el saber y ya no el obrar, como en Fichte. Esta denuncia de la praxis no era nueva. En cierto modo era propia de Bruno, y en cierto modo también de Spinoza. Pero ahora emerge en un contexto que tiene a Fichte como principal enemigo. De una forma hiriente, Schelling había dicho: "¡Obrar, obrar!, ése es el grito que, en efecto, suena por todas partes. Es proferido, sin embargo, de forma más alta por aquellos para los que el obrar no tiene nada que ver con el saber". Fichte no podía ser identificado con más ruindad. Desde luego, Fichte sabía muy bien que si existía el obrar era porque el hombre procuraba producir conscientemente lo que hasta ahora era fruto inconsciente de su imaginación. Obrar era el testimonio de la *docta ignorantia*. De esa manera, el hombre aspiraba a garantizar su dominio sobre una naturaleza devenida racional por su intervención. La ignorancia originaria, como en cierto modo había anticipado Cusa, era la condición básica de la praxis. Contra esta pretensión de la

praxis de producir efectos en el mundo atiza Schelling su sarcasmo. La naturaleza es la única instancia verdaderamente productora. El hombre sólo tiene un hacer verdadero, que es la contemplación. La realidad es una serie en sí misma infinita, y al hombre sólo le resta el deber de la conciencia, y además de una conciencia que no tiene otra aspiración ajena al propio saber, por la plenitud del saber, que no es medio para ningún hacer. De la misma manera, el obrar de la naturaleza no está, en tanto que obrar absoluto, determinado por el saber ni sometido a finalidad alguna, sino que es pura expansión, pura transformación. Cada serie, la de la materia y la de la luz, la del ser y la idealidad, está fundamentada en sí misma y, de esta manera, demuestra su carácter absoluto. Desde este punto de vista, el saber y el obrar natural, la libertad y la necesidad, todas las dualidades que deseemos añadir, reflejan recíprocamente y son, por eso, aspectos de lo absoluto.

Ya dijimos que hay un punto bruniano indiscutible en este Schelling, y es su rechazo de todo lo que pueda significar individuo o individualidad. ¿Pero qué hay del filósofo? ¿Acaso no es él mismo una individualidad extremadamente poderosa? Schelling cree que no. En este sentido, el filósofo se ve a sí mismo como hombre esencial, hombre genérico, sustancia misma de la humanidad, pero no tiene rasgos propios personales. Es una especie de pensamiento concreto, nada más. Esta dimensión que puede tener el hombre-filósofo, capaz de transcender su propia individualidad, es la base del genio. Pero ese punto bruniano no era más sustancial que el punto anti-fichteano. Puesto que el saber no debía servir a la praxis, la universidad debía dejar de servir a los ideales emancipatorios que Fichte había propuesto como fines últimos de la organización instrumental del Estado. Ahora, Schelling protestaba explícitamente de que las universidades fueran sometidas a la administración del Estado. La universidad era una institución autorreferencial, absoluta. El Estado no debía decir una palabra sobre ella. Respondía a las exigencias internas de la división de las ciencias, división que además respondía a las necesidades del despliegue de la propia filosofía. En modo alguno debía intervenir aquí la división de trabajo, relacionada con las miserables exigencias productivas de la sociedad o con las urgencias de la solución de las necesidades de la población.

De hecho, Schelling no consideraba la filosofía como una institución propia de la sociedad burguesa. La lógica de la ciencia mostraba genéticamente los estadios de la producción natural y sus correspondientes reflejos ideales. No se debía pensar en algo externo a estos procesos. La filosofía no era medio para otra cosa. La cuestión central es que la filosofía no era un obrar, sino un saber.

La sociedad burguesa, ésta era la tesis profunda de Schelling, no conocía este tipo de acción teórica valiosa por sí misma. En realidad, la época burguesa encarnaba la rebelión de los medios que, de repente, se habían elevado a fines. "Los medios se han hecho tan poderosos que han arruinado el fin mismo para el que fueron forjados", dice Schelling en la segunda lección de la obra. Pero si sucedía esto era porque la sociedad burguesa no conocía los verdaderos fines. Todos los fines a los que ella aspiraba eran empíricos y sólo tenían un sentido instrumental. Todo sucedía como si la época burguesa viviera en un profundo olvido de lo que el hombre buscara en otras épocas, y sólo recordara selectivamente el uso de las herramientas que había tenido desde hacía tiempo en la mano. Esa dispersión de los medios, que a su vez generaban otros medios necesarios, estaba acompañada de una continua división de trabajo, de una proliferación de las diferencias entre los hombres, de una desintegración de las fuerzas sociales, que se manifestaba en el profundo fenómeno de la desigualdad de clases. Todos estos fenómenos burgueses se podrán reducir, entonces, a una desintegración de la vida social producida por la elevación a fines en sí de lo que antes eran meros útiles. Con ello se había perdido la posibilidad de encontrar una *ratio* superior, una instancia rectora. Si el dinero dejaba de ser un medio para un fin superior, los poseedores de dinero dejaban de reconocer una instancia que dictara los fines de su uso. Si la técnica se constituía en fin, dejaba de reconocer un poder espiritual superior capaz de integrar su funcionamiento. Y así el uso final de todos los medios se entregaba a la indisciplina de los individuos, ahora abandonados a solas con sus deseos.

Frente a esta existencia, Schelling encontraba en el saber un fin que era definitivo, absoluto, último. Este fin debía ordenar el saber sobre todos los medios. Por eso, su rechazo del obrar era en cierto modo una propedéutica para disputar a la acción el papel director de la vida. La cuestión central era que Schelling no quería entrar, como el propio Fichte, en el reconocimiento kantiano del hombre como fin en sí mismo. Para él, este hombre como fin en sí se entregaba a interpretaciones individualistas de su vida que no reconocían autoridad alguna superior. Esta moralidad subjetiva no tenía lugar en el nuevo idealismo. Schelling no estaba interesado en la idea clásica del sabio como un mero apéndice contemplativo de la sociedad, sin relación directiva alguna con ella. Schelling, hay que decirlo, no es aristotélico. Al contrario, entendía que el sabio debía dirigir todos los medios y, como Fichte, también Schelling lo eleva a la figura soberana. "El reino de las ciencias no es ninguna democracia y menos una oclocracia, sino aristocracia en el sentido más puro. Los mejores deben gobernar", concluye al cerrar la segunda lección.

Como se puede ver, la frase está llena de ambigüedades. No se sabe muy bien si Schelling dice que los mejores deben gobernar en la ciencia o si los mejores en la ciencia deben gobernar en términos absolutos. En todo caso, hable de política o de política científica, la cuestión deja de ser relevante tan pronto descubrimos que la solución que demos a la ciencia ha de ser la solución que se dé también al poder social. En este sentido, Schelling insiste en recordar que la política científica es el modelo de la política en general. La academia es el prototipo del esquema social del poder, la idea arquetípica de la constitución política, porque ella, guiada por la filosofía, es la única que incorpora verdaderamente un obrar racional.

En el fondo, la idea de la academia implica un orden de todos los saberes deducido desde el saber absoluto. A través de estos saberes, la potencialidad que se esconde en la identidad absoluta de lo real y lo ideal se despliega hasta convertirse en realidad. Así, los ordenes del saber, las potencias del saber, se gradúan como los niveles de las realidades. Por ejemplo, la realidad pura, abstracta, sin determinaciones, sin actividad, sin nada más que la caracterice, es igualmente lo absolutamente ideal, algo que sólo puede ser identificado desde la mera capacidad de abstracción. Tal ser puro corresponde en el nivel de idealidad pura al espacio. Por el contrario, la forma opuesta al espacio como estabilidad será mera actividad desprovista de ser, una mera potencialidad de llegar a ser que nunca se realiza, y que por ello mismo es tan abstracta como la primera. Como es obvio, reconocemos en esta descripción al tiempo puro. La síntesis de este ser puro y de esta actividad pura sería el reflejo absoluto de la realidad y de la potencialidad, de la estabilidad y del devenir, de la matemática y de la naturaleza, de las protoformas y de las protoesencias, una misma ciencia vista desde ángulos distintos, dice Schelling al final de la lección IV. Tales juegos de palabras, que producen una confortable sensación de ajuste de nuestras categorías y que construyen una fortaleza conceptual en la que instalarse cómodamente, abundan en la filosofía idealista.

Pero vayamos a lo esencial. La academia, por tanto, es una institución política arquetípica. Curiosamente, un elemento central de esta academia lo constituye la comprensión del cristianismo como revelación de lo absoluto en la historia. Entramos así en la deducción de los saberes teológicos, pero también en la transformación de la misma teología. En el cristianismo se observa, dice Schelling, el universo como historia. Como podemos suponer, todas las tesis de las *Lecciones de filosofía del arte* se repiten. Una vez más, debemos relacionar el cristianismo con lo que es diferente de él; a saber: la religión griega, cuya parte central nos la ofrece la mitología como representación

simbólica cerrada de las ideas naturales, observadas en las figuras de los dioses. En cada uno de estos dioses, como en cada una de las ideas, lo infinito se contempla en lo finito. La invitación spinoziana de contemplar el mundo bajo la especie de la eternidad, en el fondo, se concretaba en la posibilidad de contemplar el mundo bajo la forma de los dioses griegos. Pero, en el cristianismo, la revelación de lo infinito se produce en el elemento infinito mismo. Para comprender esto, sin embargo, debemos diferenciar entre el símbolo y la alegoría. En verdad, la esencia del cristianismo es que Dios se encarna en el hombre. Lo finito, sin embargo, no se piensa ya como un símbolo, como la presencia viva y finita de lo absoluto en su propia existencia. En el cristianismo el hombre es una alegoría, una realidad en subordinación total a lo infinito, animado por él, constituido por él, dotado de un sentido prestado por él. En el símbolo, lo infinito se manifiesta de una manera finita, pero constante, permanente, esencial, natural. En la alegoría, lo infinito se manifiesta y revela de una forma pasajera, azarosa, transitoria, mortal. Esta forma de revelación es la histórica, y para hacerse estable requiere repetirse en el tiempo. Por eso, la revelación alegórica se somete a la forma del tiempo y, en la medida en que el tiempo es devenir, aquélla no puede aspirar a gozar de la forma del presente eterno que tiene la naturaleza verdadera. Al contrario, la alegoría de lo infinito sólo puede ser retenida en el tiempo, una vez que éste ha pasado, por el único medio de la fe. Podemos decir, por tanto, que la fe hace presente lo ausente, aquello que apareció de una manera fugaz. La alegoría no se impone con la presencia rotunda del símbolo, sino que sustituye la intuición presente por la creencia. La alegoría, así vista, no es sino el recuerdo de una presencia creída, una huella de la fe.

De ahí se deriva todo lo demás y, ante todo, la dificultad de creer en el hombre. Lo infinito sólo puede revelarse en lo finito determinando un orden de pluralidad. Las formas de los dioses griegos, por ejemplo, están dominadas por el ansia de proliferación, por el número, por la aspiración a la plenitud. De ahí que esta religión pretenda apresar lo infinito a través de múltiples instantáneas perennes de seres tan finitos como divinos. Ésta es la esencia del politeísmo. Como tal, su más secreta aspiración no es sino divinizar todo lo finito, todo lo positivo, lo que puede disfrutar de la luminosidad de la presencia. Pero allí donde lo finito no tiene significación independiente, propia, autónoma, sino que es meramente un soporte carnal de lo infinito dominador y ausente, una huella del mismo, el politeísmo cesa de aparecer y en su lugar entran los hombres. Desde ese momento, lo finito no puede ser apresado sino como la repetición, la encarnación temporal repetida de lo infinito mismo. Ahora tenemos la estruc-

tura de la historia, en la medida en que quiera revelar lo infinito: como repetición permanente de la alegoría que encarna lo infinito. Cada momento del tiempo es revelación de Dios. Por eso, la estructura histórica del cristianismo impone su dimensión ritual, su permanente repetición alegórica, en la que los hombres son meros soportes del sentido infinito. La naturaleza, como tal, deja de ser misterio, de encerrar lo divino. Estos aspectos sagrados sólo anclan en la forma humana y en la subjetividad que se comprende como infinita a sí misma. Con ello vemos hasta qué punto la filosofía del idealismo trascendental es también filosofía del cristianismo. De esta manera, Schelling, al proponer la necesidad de una indiferencia entre el mundo natural y el ideal, estaba asumiendo en el fondo la identidad y la indiferencia entre el mundo pagano y el mundo cristiano. De hecho, en ambas religiones se concretaba el mismo misterio convergente: el de hacerse divina la naturaleza y el de hacerse Dios hombre. El primero era el misterio de la mitología. El segundo era el misterio de la revelación. A un griego jamás se le habría ocurrido considerar dios al hombre. El cristianismo era una ingente empresa de deificación.

3.4.10. *La reducción de la política a teología y tragédia*

Este modelo de pensamiento, que mostraba la identidad entre la naturaleza del paganismo y la libertad del cristianismo, en el fondo reproducía el esquema central de la tragedia, tal y como se había pensado en la *Filosofía del arte.* Como vimos allí, la tragedia no debía alterar el curso de la historia ni de la naturaleza. La libertad no tenía otra misión que acoger en su seno lo que la necesidad producía en su curso. La libertad no era sino la necesidad en lo ideal, de la misma manera que la naturaleza no era sino la libertad en lo real. La consecuencia que se extraía de aquí –y que Schelling propone en la lección X de *Sobre el método de los estudios académicos*– era muy antifichteana: la libertad no puede crear nada. De la misma manera, el cristianismo no era sino la concentración del sentido de lo sagrado en el hombre, una mera parte de la naturaleza. La idea de libertad que portaba sólo podía reconocerse plenamente en el seno de la necesidad. El cristianismo, contrastado con su propia parcialidad, sólo debería asumir como actuación lo que la naturaleza presentase como curso infalible de las cosas. Con ello vemos hasta qué punto las categorías estéticas convergen con las religiosas y tienen efecto sobre la moral.

Pero no sólo sobre la moral. El esquema se repite en la política. De momento, Schelling dice: "El mundo perfecto de la Historia sería por ello mismo una

naturaleza ideal, el Estado, como organismo externo de una armonía conseguida en la libertad misma, armonía de la necesidad y la libertad". Ésta es la finalidad preferente y exclusiva de la historia, como ya vimos en el *Sistema del idealismo trascendental*. Era preciso conformar un organismo externo, un curso de acción necesaria y objetiva, natural y semejante a un destino. Los hombres, los ciudadanos, como los héroes de una tragedia, como los cristianos sobre una naturaleza, deberían luego recoger esa necesidad natural y transformarla como si fuera fruto de su propia libertad. Así todos los hombres se sentirían libres y responsables al asumir la ley automática y necesaria del Estado como si fuera fruto de su libertad. De ahí que la proyección del Estado como meta final de la historia sólo pueda realizarse desde la energía del cristianismo. Al configurar este Estado, para el hombre cristiano, con la misma estructura de tragedia que tuvo el destino para los griegos, la historia aparecería religiosamente como obra de la providencia. La imposición coactiva del Estado se transforma en aceptación y obediencia libre. "No hay nada entre lo más santo que fuera más santo que la Historia, este gran espejo del espíritu del mundo, ese poema eterno del intelecto divino, nada que soportara menos el contacto con manos impuras."

Por debajo de estos terrenos que presentan lo necesario en la historia como una tragedia cristiana, en los que convergen las categorías del arte, de la política y de la religión, tendríamos el terreno empírico y burgués, el terreno de la vida burguesa, del comercio y de la actividad económica tranquila, el terreno de la industria y de la administración comercial, de los esfuerzos y los deseos. Ambos terrenos se relacionan como lo empírico a lo ideal, y no son sino dos estratos universales diferentes, uno el pragmático y otro el filosófico. Uno no tiene forma artística ni reconoce providencia ni destino: es un azogue productivo que coloca a los hombres en su comprensión parcial de la necesidad. El otro es la verdadera necesidad universal. Kant ha confundido el primero con el segundo y por eso no ha tenido una verdadera idea de la historia universal y racional, ni un Estado estética y religiosamente fundado. Kant ha visto las cosas siempre tal y como las ve el espíritu finito burgués. Pero la tragedia de la historia y la conformación de una conciencia adecuada al hecho del Estado sólo puede ser contemplada o escrita desde un "espíritu infinito".

Estas diferencias son paralelas a otras que traza Schelling para insistir en las distancias entre la vida privada y la vida pública. La primera es el terreno del espíritu finito, de lo pragmático, del derecho que yace como en escombros, de los seres aislados, carentes de cualquier conciencia orgánica con el todo.

Para Schelling, esta parte puramente finita del Estado resta ante él totalmente muerta. Aquí tiene su base la teoría del contrato, que hace depender los fundamentos del organismo del Estado de hechos empíricos, de acuerdos de voluntades finitas, de la interpretación de los casos dudosos. Todas las objeciones que vimos antes sobre la teoría del contrato de Fichte se renuevan ahora. Frente a esta vida privada que, por más que se multiplique en sus sujetos, no dejará de serlo, tenemos la vida pública portadora de una necesidad trágica; esto es, como necesidad que de repente se acepta libremente y como libertad que ya se ha tornado necesidad.

Sin duda, estas observaciones conciernen al hipotético escritor de la historia, al científico que se encarga de ella. Ya hemos dicho que éste ha de registrar la historia componiendo una genuina tragedia. Aquí alcanzan su función aquellas prescripciones que Schelling propuso para las genuinas tragedias: no se debe introducir un curso de causas y efectos, ni se debe entregar nada al azar, ni a los motivos empíricos. Se debe dejar que la realidad se despliegue como acción inevitable, como destino. Nada más lejos entonces que centrarse en el carácter de los hombres ni de los héroes. El cronista ha de permitir que se muestre y se vea la objetividad en su propio curso, sin intervención de nadie, tal y como la vería un coro de espectadores que se levantara sobre el tiempo histórico.

El Estado debe aparecer como objeto de este arte de la tragedia de la historia. Pero no debemos olvidar el modelo en toda su complejidad. Pues la tragedia ofrece el momento de un mundo escindido, en el que el destino y la subjetividad heroica se enfrentan. Antes de la tragedia estaba la épica, como un momento de completa unidad de lo infinito y lo finito. Las potencias que se enfrentan en el mundo moderno no tienen ya estas dimensiones épicas. De la misma manera, la fusión de las dimensiones opuestas también es diferente. En el mundo clásico, en el momento de fusión y unidad, la vida pública unitaria recogía los elementos de la religión y de la política. La ruptura de la vida pública moderna ha dejado abierto el vacío entre la vida material productiva y la vida espiritual de la religión, la filosofía y el arte. Objetividad y subjetividad tienen otros nombres en la modernidad. Uno es el curso de la materialidad productiva, entregada a un Estado falso y sin necesidad, como era la Francia burguesa. Otro es el curso de la iglesia, como unidad ideal, pero descarnada y sin materialidad. Estado e iglesia no son sino las dos partes escindidas de un todo que ha de ser uno y que un día lo fue. La tragedia de la historia tiene que mostrar el proceso por el cual se produce la reconciliación de la libertad espiritual de una iglesia en la necesidad de una ley estatal, y de la necesidad de esta ley en la libertad de la obediencia. Tenemos así la creación de una nueva vida

naturaleza ideal, el Estado, como organismo externo de una armonía conseguida en la libertad misma, armonía de la necesidad y la libertad". Ésta es la finalidad preferente y exclusiva de la historia, como ya vimos en el *Sistema del idealismo trascendental.* Era preciso conformar un organismo externo, un curso de acción necesaria y objetiva, natural y semejante a un destino. Los hombres, los ciudadanos, como los héroes de una tragedia, como los cristianos sobre una naturaleza, deberían luego recoger esa necesidad natural y transformarla como si fuera fruto de su propia libertad. Así todos los hombres se sentirían libres y responsables al asumir la ley automática y necesaria del Estado como si fuera fruto de su libertad. De ahí que la proyección del Estado como meta final de la historia sólo pueda realizarse desde la energía del cristianismo. Al configurar este Estado, para el hombre cristiano, con la misma estructura de tragedia que tuvo el destino para los griegos, la historia aparecería religiosamente como obra de la providencia. La imposición coactiva del Estado se transforma en aceptación y obediencia libre. "No hay nada entre lo más santo que fuera más santo que la Historia, este gran espejo del espíritu del mundo, ese poema eterno del intelecto divino, nada que soportara menos el contacto con manos impuras."

Por debajo de estos terrenos que presentan lo necesario en la historia como una tragedia cristiana, en los que convergen las categorías del arte, de la política y de la religión, tendríamos el terreno empírico y burgués, el terreno de la vida burguesa, del comercio y de la actividad económica tranquila, el terreno de la industria y de la administración comercial, de los esfuerzos y los deseos. Ambos terrenos se relacionan como lo empírico a lo ideal, y no son sino dos estratos universales diferentes, uno el pragmático y otro el filosófico. Uno no tiene forma artística ni reconoce providencia ni destino: es un azogue productivo que coloca a los hombres en su comprensión parcial de la necesidad. El otro es la verdadera necesidad universal. Kant ha confundido el primero con el segundo y por eso no ha tenido una verdadera idea de la historia universal y racional, ni un Estado estética y religiosamente fundado. Kant ha visto las cosas siempre tal y como las ve el espíritu finito burgués. Pero la tragedia de la historia y la conformación de una conciencia adecuada al hecho del Estado sólo puede ser contemplada o escrita desde un "espíritu infinito".

Estas diferencias son paralelas a otras que traza Schelling para insistir en las distancias entre la vida privada y la vida pública. La primera es el terreno del espíritu finito, de lo pragmático, del derecho que yace como en escombros, de los seres aislados, carentes de cualquier conciencia orgánica con el todo.

Para Schelling, esta parte puramente finita del Estado resta ante él totalmente muerta. Aquí tiene su base la teoría del contrato, que hace depender los fundamentos del organismo del Estado de hechos empíricos, de acuerdos de voluntades finitas, de la interpretación de los casos dudosos. Todas las objeciones que vimos antes sobre la teoría del contrato de Fichte se renuevan ahora. Frente a esta vida privada que, por más que se multiplique en sus sujetos, no dejará de serlo, tenemos la vida pública portadora de una necesidad trágica; esto es, como necesidad que de repente se acepta libremente y como libertad que ya se ha tornado necesidad.

Sin duda, estas observaciones conciernen al hipotético escritor de la historia, al científico que se encarga de ella. Ya hemos dicho que éste ha de registrar la historia componiendo una genuina tragedia. Aquí alcanzan su función aquellas prescripciones que Schelling propuso para las genuinas tragedias: no se debe introducir un curso de causas y efectos, ni se debe entregar nada al azar, ni a los motivos empíricos. Se debe dejar que la realidad se despliegue como acción inevitable, como destino. Nada más lejos entonces que centrarse en el carácter de los hombres ni de los héroes. El cronista ha de permitir que se muestre y se vea la objetividad en su propio curso, sin intervención de nadie, tal y como la vería un coro de espectadores que se levantara sobre el tiempo histórico.

El Estado debe aparecer como objeto de este arte de la tragedia de la historia. Pero no debemos olvidar el modelo en toda su complejidad. Pues la tragedia ofrece el momento de un mundo escindido, en el que el destino y la subjetividad heroica se enfrentan. Antes de la tragedia estaba la épica, como un momento de completa unidad de lo infinito y lo finito. Las potencias que se enfrentan en el mundo moderno no tienen ya estas dimensiones épicas. De la misma manera, la fusión de las dimensiones opuestas también es diferente. En el mundo clásico, en el momento de fusión y unidad, la vida pública unitaria recogía los elementos de la religión y de la política. La ruptura de la vida pública moderna ha dejado abierto el vacío entre la vida material productiva y la vida espiritual de la religión, la filosofía y el arte. Objetividad y subjetividad tienen otros nombres en la modernidad. Uno es el curso de la materialidad productiva, entregada a un Estado falso y sin necesidad, como era la Francia burguesa. Otro es el curso de la iglesia, como unidad ideal, pero descarnada y sin materialidad. Estado e iglesia no son sino las dos partes escindidas de un todo que ha de ser uno y que un día lo fue. La tragedia de la historia tiene que mostrar el proceso por el cual se produce la reconciliación de la libertad espiritual de una iglesia en la necesidad de una ley estatal, y de la necesidad de esta ley en la libertad de la obediencia. Tenemos así la creación de una nueva vida

pública y de una nueva fusión de iglesia y Estado, de religión y de política. Entonces se habría superado la modernidad.

Esta contraposición tiene otra dimensión que conviene recordar: la que existe entre los elementos exotéricos de la vida y aquellos esotéricos. La iglesia se ha mantenido en el ámbito de la publicidad, de los misterios que se comunican a todos, mientras que el Estado se ha reservado el *arcanum*, lo esotérico y, en cierta medida, también lo privado. Una forjó una monarquía pública, soberana en el terreno ideal, mientras que el otro forjó una monarquía privada, soberana en el terreno material. Ambas soberanías son abstractas y unilaterales. Al ser ambas limitadas, cada una luchó por elevarse a soberana sobre la otra y ambas fueron recíprocamente rebajadas a instrumentos. Así no formaron ningún mundo absoluto, sino que sólo existieron en contraposición. Ahora llega el tiempo, parece decir Schelling, en que de nuevo la identidad de iglesia y Estado brille, pues el Estado debe construirse sobre ideas, y sólo la iglesia las tiene. El derecho natural, al decir de Schelling, no hace del Estado sino un mecanismo sin fin de contratos, donde no se encuentra nada absoluto. A Schelling no le faltaba razón. Como vimos, el derecho natural de Fichte hacía del Estado una estructura de medios, necesarios para la felicidad, la libertad o la paz, pero siempre como algo condicionado y dependiente.

El Estado sólo puede ser una construcción absoluta si muestra su unidad con la dimensión ideal. Para eso, el hombre debería tener otra idea de la religión y, por su puesto, de la iglesia. Sólo si se alcanza esta idea de la absoluta identidad de necesidad y libertad que se da en Dios y en la tragedia, estaremos en condiciones de reconocer la meta de la providencia y construir así el final de la historia. Pues el relato de la historia que necesitamos ha de verla como manifestación de Dios, cuya "esencia es tan inmediatamente visible y manifiesta por sí misma para el ojo espiritual como la luz sensible para el ojo sensible", según dice Schelling en *Filosofía y religión*, de 1804. Mas para eso, la libertad no ha de verse a sí misma como punto de autoafirmación, como ipseidad cerrada a la manera individual burguesa, pues entonces no podrá comprenderse sino como opuesta a todo lo que no sea ella. Esta libertad personal, subjetiva, finita, que aspira esencialmente a afirmarse, no es sino la libertad caída, "la atadura a la que ella se entrega al alejarse del arquetipo". Tenemos así que la construcción del Estado y su unidad con un poder espiritual implican inevitablemente la reducción de las exigencias subjetivas, lo que es coherente con la crítica schellingiana al derecho natural y al individualismo. Tal reducción ascética, que para Schelling era la manifestación acabada de la moralidad, dependía de un verdadero conocimiento de Dios. Al fin y al cabo nues-

tro autor había dicho que "sólo quien conoce a Dios, de cualquier forma que sea, es verdaderamente moral".

La aplicación masiva del esquema de la tragedia a la historia se realiza por medio del concepto de culpa. El héroe trágico acogía un destino que lo hacía criminal con necesidad, como si su castigo fuese una elección propia de su libertad. Así sucede en la historia. Los hombres deben asumir la caída, que fue un destino que llevó a sus almas a abandonar el arquetipo eterno, como si fuera un acto propio de su libertad. Luego deben clausurar ese destino individual con su decisión, regresando a la patria eterna de su idea inmortal. La única y verdadera historia, la que participa de la historia de Dios, es la purificación de esa culpa que, producida con necesidad, debemos asumir y arrostrar desde nuestra libertad. Pues en efecto, nosotros somos fruto de esa encarnación de un alma en el cuerpo. Lo moral, lo único moral es aspirar a vivir en todo futuro completamente sin cuerpo, recuperar la eternidad de nuevo. Aquí, las frases de Schelling se llenan de alusiones escatológicas y de expresiones de predicador. Su aspiración es la disolución del mundo sensible, como expresión de la vida que se ha habituado a la caída. Si la historia tiene su origen en una Ilíada, por la que el alma salió de su arquetipo y su núcleo central en lo infinito, para iniciar su camino hacia el tiempo, debe tener su final en una Odisea, en un viaje de regreso a su estrella natal. Así que Dios es el sentido clave de la historia. Dentro de ese juego de abandono de la ipseidad, abandono de la centralidad del cuerpo y del individuo, el Estado, unido indisolublemente a la iglesia, tiene un papel pedagógico extremadamente profundo. La palabra clave de todo este entramado de ideas es muy sencilla de pronunciar por el filósofo: sacrificio ante una ley que, impuesta desde la necesidad de un Estado, es obedecida como si procediese de la libertad. Como siempre, los frutos de ese esfuerzo por una moralidad que impone la autodestrucción, son la promesa de la bienaventuranza. El Estado para Schelling debía mostrar una relación interna con esta religión del sacrificio que, en el fondo, no es sino una misma cosa con la filosofía. Ahora podemos saber verdaderamente lo que Schelling quiso decir al proclamar al hombre alegoría de Cristo crucificado.

3.4.11. *Los anuncios del futuro*

Cuando en 1802, tras las victorias de Napoleón sobre Austria, Würzburg dejó de ser un principado obispal, pasó a ser una ciudad de Baviera. Montgelas pensó que, junto con Landshut, ésta sería la segunda universidad del reino,

y allí se dispuso a colocar a los hombres que pudieran defender las ideas de la Ilustración. El viejo amigo de Bamberg, el profesor de medicina Adalbert Marcus, ofició ante el ministro en favor de Schelling. Montgelas se entrevistó con el filósofo y quedó gratamente impresionado. En 1803 Schelling aceptó la cátedra de filosofía de Würzburg. Con él llegaron otros hombres. En uno de ellos, que era la sombra de su destino, identificamos al teólogo H. E. C. Paulus, quien ya había editado la tesis de Schelling sobre el mito, con la que obtuvo el grado de licenciado en Tubinga. Paulus había nacido en la misma casa en la que habría de nacer Schelling después. Antes que él, llegó a Jena como profesor en 1789. Hacia esta fecha de 1803, los dos hombres ya eran enemigos, pero todavía habían de serlo más cuando en 1845 una amarga disputa entre ellos obligase a Schelling a dejar las clases de Berlín.

En Würzburg, Schelling siguió trabajando con Marcus y juntos editaron el *Jahrbücher der Medezin als Wissenschaft*. Todo parecía perfecto. Por fin Schelling tenía una posición, había rehecho su vida familiar, tenía discípulos en el contexto mismo de su trabajo. Sus lecciones eran las mismas que en Jena: aquella especie de manual, de enciclopedia de las ciencias filosóficas, que eran sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*. El éxito acompañó sus primeras lecciones y pronto tuvo casi un centenar de alumnos. Su experiencia en asuntos políticos le obligaba a ser constructivo con la política oficial y con las posiciones del catolicismo. Ambas instituciones le parecían plenamente compatibles con la Ilustración. En todo caso, el alcance de esta Ilustración debía darlo su propia filosofía, que de esta manera se convertía en una clave para dotar de nuevo sentido los viejos centros vitales de la sociedad tradicional. La filosofía de Schelling se presentó así como el órgano de la teología y de la política. Pero a fin de cuentas, de su filosofía emergía un cristianismo esotérico, más bien especulativo, contrario a los intentos ilustrados de Lessing, encaminados a renovar desde la praxis moral el sentido del cristianismo primitivo. En el fondo, Schelling proponía un nuevo evangelio, que estaba lleno de guiños hacia las viejas formas especulativas de los temas gnósticos, siempre en los territorios de contacto con el mito.

El proceso de la evolución de Schelling en Würzburg consistió en abandonar algunos de los axiomas más relevantes de la época de Jena. Por ejemplo, fue dejado atrás el principio de Bruno, por el cual existía una identidad absoluta entre el principio y la causa del universo y este mismo universo entendimiento como efecto, un agotamiento absoluto de la causa infinita en su efecto infinito. Bruno implicaba un radical abandono del principio de la trascendencia y una eliminación de la categoría de potencia. En Würzburg, Schelling empezó

a diferenciar entre Dios y el mundo, entre el ser y la existencia, y comenzó a cuestionar que la relación entre Dios y el mundo fuera tan externa como la de causa y efecto. Los abismos entre Dios y el mundo aumentaron y el papel mediador del Logos, como idea del universo en Dios, se hizo más necesario. El motivo de esta evolución, sin duda, hay que buscarlo en el hecho de que los cargos contra Schelling por su panteísmo circulaban a más velocidad en Würzburg que en Jena. En las cercanías de Goethe, el panteísmo era una doctrina honorable y una creencia integrada. En las proximidades de Múnich, la cosa cambiaba mucho. La interpretación del cristianismo como la clave de un nuevo mito, el elemento que había de dinamizar una nueva poesía, era un guiño a Goethe y a Schlegel, pero no a los obispos bávaros, que tenían muy cerca la forma de vida de la contrarreforma.

Fue entonces cuando el físico C. A. Eschenmayer, un amigo de Schelling hasta la fecha, publicó un libro que se llamó *Filosofía en su transición a la no-filosofía.* Este libro no habría de quedar en el vacío del futuro Schelling, que en su vejez construiría su filosofía sobre este tipo de negaciones. En realidad, el libro de Eschenmayer era un intento más de mediar entre Schelling y Jacobi. Aspiraba a mostrar el camino desde la filosofía a una teología capaz de ofrecer una idea de Dios como realidad a la que prestarle adoración. En este sentido, la no-filosofía era la teología en el sentido de fundamento de la religión como fenómeno de reverencia humana, captada por la fe, lejana de los razonamientos especulativos. Para Eschenmayer, la fe estaba por encima de las ideas, como la religión estaba por encima de la filosofía. La fe era el acto final de la especulación, pero incorporaba elementos que no eran derivables de ella. En aquello que Jacobi había llamado un salto mortal, se podía lanzar la mirada de la reflexión para hacerlo más transitable. Eso es lo que se proponía hacer Eschenmayer.

Este momento filosófico está en el origen de *Filosofía y Religión*, un alegato contra Eschenmayer y su fideísmo, una defensa de la filosofía como clave de la religión, desde los misterios de Grecia hasta el presente. Schelling protestaba de que la religión, como insistía Jacobi, partiera del hecho finito de la fe, una experiencia variable, incapaz de ser identificada de una forma universal. El salto mortal de Jacobi no podía superar el verdadero abismo que se abría entre Dios y el mundo. Puesto que entre lo absoluto y lo real no hay continuidad, puesto que el origen del mundo visible y sensible era un romperse de lo absoluto, una caída desde él, no había manera de recomponer esa unidad desde la fe, desde un salto mortal. La caída no podía ser restablecida por la fe. El salto mortal que pudiera allanar esta diferencia entre lo absoluto y el mundo estaba más allá de la mano del hombre. Esto era así porque el fundamento de la caí-

da estaba en Dios, y toda la realidad caída ya había salido de Dios y no tenía en sí ni ese fundamento ni ese poder. Sólo Dios mismo podía restablecer el acto de la caída y recomponer la identidad. El hombre aquí no era gran cosa.

Todo esto era más bien extraño para las gentes de Würzburg, ciudad en la que hasta 1773 había dominado la compañía de Jesús de una manera omnímoda. Fruto de este dominio fue la publicación de una por entonces conocida *Theologia Wicerburgensis*, en catorce volúmenes. Tras esta enciclopedia de la teología postbarroca, los ánimos podían asumir el moderado kantismo, pero no aquella visión especulativa del gnosticismo que Schelling ofrecía. De hecho, la influencia de Wolff sobre Würzburg era notable y había creado las bases para una ilustración católica, ecuménica y kantiana, que había sido impulsada con anterioridad a la anexión bávara por los propios obispos príncipes. Cuando estas gentes, y otras aun más conservadoras, tuvieron conocimiento de las lecciones de Schelling no tardaron en unirse contra el joven filósofo. Como ha dicho O'Meara, "los católicos kantianos en Landshut y Múnich se juntaron con los viejos clérigos y académicos de Würzburg". Entre todos lograron que el obispo interviniera. A los pocos meses del inicio de los cursos de Schelling, el obispo publicó un edicto en el que reclamaba fidelidad a las enseñanzas de la iglesia bajo pena de excomunión. Los enemigos empezaron a aparecer. Así, por ejemplo, Franz Berg, que estaba ya dispuesto al ataque incluso antes de que Schelling llegara a la ciudad episcopal. Su *Alabanza de la filosofía más reciente*, que publicara desde el anonimato, ya había lanzado las primeras andanadas, ridiculizando a Schelling por su pretensión de alcanzar la filosofía como ciencia. Su segundo ataque fue el *Sextus*, que publicó en Würzburg en 1804, dando inicio a una larga polémica en la que los discípulos católicos de Schelling contestaron con un *Anti-Sextus*, editado en Heidelberg en 1807. Otros enemigos de Schelling fueron J. J. Wagner y K. J. Kilian, todos ellos sin relevancia teórica alguna, pero con eficacia política.

La estrategia de todos estos ataques era más bien propia de una ortodoxia sin grandes herramientas teóricas. La denuncia principal consistió en asimilar la filosofía de Schelling con el viejo Plotino, lo que por lo demás no andaba muy descaminado. Sin embargo, como no podían negar que Schelling tenía fieles aliados católicos, la denuncia no podía ser muy fuerte en este sentido y los ataques unas veces le llamaban místico y otras ateo, una veces panteísta y otras carente de ética, importando sobre todo su heterodoxia. Schelling procuraba, desde luego, vivir como si estos ataques no existieran, tal y como dice por aquel entonces en una carta de finales de 1803. Pero existían y estaban bien organizados. Como podemos suponer, los ataques más importantes procedían de los discí-

pulos de Jacobi, sobre todo Cajetano Weiller, que había logrado una síntesis bastante verosímil de Kant y Jacobi y que había editado, junto con el anteriormente mencionado Salat, un libro titulado *El espíritu de la última filosofía de Schelling, Hegel y compañía*. Desde luego no podemos pensar que lo más liberal y ponderado estuviera siempre de lado de Schelling. Weiller, que procuraba presentar un filosofía de la ética en la que el kantismo daba las bases para un humanismo moral, que casi hacía desaparecer el sentido de la gracia y del pecado, no podía encontrar muy útil aquella insistencia en la caída. Lo menos aprovechable de esta escuela reside en su mínima capacidad argumental, herencia del espíritu apologético de Jacobi. Por lo demás, su alianza más o menos evidente con el poder eclesiástico le retiraba toda la razón que pudiera tener contra lo que ellos llamaban un sistema estéril y místico. En abril de 1804, el conde Türheim prohibió a Schelling entrar en polémica y bloqueaba la posibilidad de que la nueva filosofía se enseñara en el *Gymnasium*. Montgelas, con una evidente hipocresía, contestó a las quejas de los discípulos del idealista diciendo que la filosofía de Schelling, como un clásico del pensamiento, podía ser discutida, desde luego, pero en las historias de la filosofía.

Hacia marzo de 1805, Schelling publicó una carta abierta rechazando las acusaciones y presentándose como el fruto más granado de la nueva época. Todo fue inútil. Cuando en 1806 la ciudad de Würzburg dejó de pertenecer a Baviera, como consecuencia de la elevación de este país a reino, Schelling comprendió que no podía mantener su posición. Aunque diferentes posibilidades se abrían para él, la más razonable era viajar a Múnich para hacerse cargo de un escaño en la Academia de las Ciencias de la ciudad alpina, aunque ya por aquel entonces Jacobi era demasiado fuerte en ella. Así que Schelling buscó integrarse en un ambiente difícil, en el que ya sobresalían personas como Franz von Baader y Creuzer y donde los temas favoritos eran claramente Jacob Böhme, Meister Eckart y Tauler. La enseñanza de este tiempo queda reflejada en una carta de abril de 1806 a Windischmann, que dice así: "En mi estancia en Jena medité constantemente y vitalmente sobre la naturaleza, menos sobre la vida. Desde entonces he aprendido a ver que la religión, la fe pública y la vida en el Estado forman el punto alrededor del que toda otra cuestión se resuelve". Tras un largo recorrido y una apasionada experiencia filosófica, Hegel pensaba más o menos lo mismo por aquel entonces. Pero en un sentido completamente diferente. En el segundo volumen lo veremos.

Bibliografía

Nota: Esta bibliografía está diseñada para que sea fácil identificar cualquiera de los textos citados en el cuerpo del trabajo. Las citadas de forma más frecuente y reiterada en el ámbito de una exposición se indican con abreviaturas. Abajo se encuentra la referencia explícita en castellano. Posteriormente, por las fechas se puede encontrar, en la segunda parte de la bibliografía, la referencia completa de la obra, su título original, su lugar en las colecciones de fuentes y, en caso de que lo haya, su traducción. Posteriormente indicaré, en la tercera sección, la bibliografía secundaria.

- *Sección primera: abreviaturas utilizadas*

Aforismos: *Algunos aforismos sobre la religión natural y deísmo*, de Fichte (1790).
Brf–Schulze. *Fichte Briefiweschel*, de Schulze. 3 vols.
D: *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, de Hegel (1801).
E: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de Hegel (1817-1827/1830).
EFN: *Escritos de filosofía de la naturaleza*, de Schelling (1797-1800).
EJ: *Escritos de Juventud*, de Hegel (1794-1800).
EM: *Edades del Mundo*, de Schelling (1811-13).
EP: *Sobre el estudio de la poesía griega*, de F. Schelgel (1797).
EsJ: *Esbozos del sistema de Jena*, de Hegel (1805-6).
FA: *Lecciones sobre filosofía del arte*, de Schelling (1802-3).
FD: *Filosofía del derecho*, de Hegel (1821).
FH: *Lecciones de filosofía de la historia*, de Hegel.
FR: *Lecciones sobre filosofía de la religión*, de Hegel (1840).
Fr: *Filosofía real de Jena*, de Hegel (1805-6).
GA: *Fichtes Gesammelte Ausgabe*. Edición a cargo de la Academia Bávara de las Ciencias.
Grundlage: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, de Fichte (1794).
KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, de I. Kant (1786).
KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, de I. Kant (1781).
Lecciones: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, de Schelling (1802).

LHF: *Lecciones de historia de la filosofía*, de Hegel (1840-45).
ND: *Nueva deducción del derecho natural*, de Schelling (1796).
nm: *nova methodo*: *Wissenschaftslehre nova methodo*, de Fichte (1797-8).
Ph: *Fenomenología del Espíritu*, de Hegel (1807).
Plitt: G.L. Plitt. *Cartas y Documentos de la vida de Schelling*.
Pr. *Schellingiana rariora*, edición de L. Pareyson. Bottega d'Erasmo, Torino (1977).
SE. *Sistema de la eticidad*, de Hegel (1804).
SiT: *Sistema de idealismo trascendental*, de Schelling (1800).
W: *Fichtes Werke*, hrg. von Inmanuel Hermann Fichte. Walter de Gruyter, (1971).
WH: G. W. F. Hegel. *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag (1978).
WJ. F. H. Jacobi. *Werke*, edición de Valerio Verra.
Welt. *Die Weltalter*, Las edades del Mundo, de Schelling.
WS. *Schellings Werke*, hrg. von Mandfred Schröter (1927).
WSE. *Schellings Werke Ergänzungsband* hrg. M. Schröter (1956).

• *Sección segunda: fuentes utilizadas*

— 1781. *Kritik der reinen Vernunft*, de I. Kant. Riga, Beck. *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, trad. de Fr. Rivas, Madrid, 1977.

— 1785. *Über die Spinozaslehre in Briefen a M. Mendelssohn*, de F. H. Jacobi. 2ª edición, 1789. *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn*, en *Obras* de F. H. Jacobi, trad. de José Luis Villacañas Berlanga. Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

— 1786. *Kritik der praktischen Vernunft*, de I. Kant. Riga, Beck. *Crítica de la razón práctica*, trad. de Manuel G. Morente. Introd. de José Luis Villacañas. Círculo de Lectores, Barcelona. 1996.

— 1786. *Briefe über die kantische Philosophie*, de K. L. Reinhold (*Cartas concernientes a la filosofía de Kant*), I. B., Leipzig, bei George Joachin Göschen, 1790.

— 1787: *David Hume, über Realismus und Idealismus. Ein Gespräch*, de F. H. Jacobi. *David Hume, sobre idealismo y realismo. Un diálogo*, en *Obras* de F. H. Jacobi, trad. de José Luis Villacañas Berlanga. Círculo de Lectores, Barcelona, 1995.

— 1789. *Über den Schichksal der kantischen Philosophie*, de K. L. Reinhold (Sobre el destino de la filosofía kantiana), Teutscher Merkur, mayo de 1789.

— 1789. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* de K. L. Reinhold (Ensayo de una nueva teoría de la capacidad de representar humana), Praga und Jena, bey C. Widtmann und J. M. Mauke.

— 1790. *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, de S. Maimon (Ensayo sobre la filosofía trascendental), en S. M. *Gesammelte Werke.*, hrg. Valerio Verra, George Olms Verlag. Hildesheim, 1970.

— 1790. *Einigen Aforismen über Religion und Deismus*, de J. G. Fichte. GA, II, 1, 282-293. Hrg. R. Lauth und H. Jacob, Bad Cannstadt, Fr. Frommann Verlag. 1967. *Algunos aforismos sobre religión y deísmo*, presentación y traducción de José L. Villacañas Berlanga, ER, n.º 5, invierno 1987, p. 171-184.

— 1790. *Kritik der Urteilkraft*, de I. Kant, Riga, Beck. *Crítica del Juicio*, trad. de M. G. Morente. Austral, Madrid. s.e.

— 1791. *Über das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, de K. L. Reinhold (Sobre el fundamento del saber filosófico junto a algunas aclaraciones sobre la teoría de la capacidad de representar), Jena, bey J. M. Mauke.

— 1791. *Religiose-philosophische Reflexionen* de J. G. Fichte, GA. II, 2, 1-7. Hrg. R. Lauth und H. Jacob, Bad Cannstadt, Fr. Frommann Verlag. 1967. *Algunos aforismos sobre religión y deísmo*, presentación y traducción de José L. Villacañas Berlanga, ER, n.º 5, invierno 1987, p. 171-184.

— 1792. *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten ElementarPhilosophie, nebst einer Verteidigung gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, sin lugar. (Enesidemo, o sobre los fundamentos de las filosofía elemental propuesta en Jena por el prof. Reinhold, junto con una defensa del escepticismo contra la pretensiones de la crítica de la razón).

— 1792. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, de J. G. Fichte, en GA. I, 3. (Ensayo de una crítica de toda revelación).

— 1793. *Zürruckforderung der Denkfreiheit*, de J. G. Fichte, en GA, I, 1. *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron*, trad. de Faustino Oncina. Tecnos, Madrid, 1986.

— 1793. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßnigkeit, GA, I, 1. (Contribución a la rectificación del juicio del público sobre la Revolución Francesa).

— 1794. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denken, nebst Briefe von Philaletes für Aenesidemus*, de S. Maimon, Berlin, Ernst Felisch's. (Ensayo de una nueva lógica o teoría del pensamiento, junto con cartas de Filaletes a Enesidemo), en *Gesammelte Werke*, vol. V., o.c.

— 1794. *Aenesidemus, oder...*, de J. G. Fichte, sin lugar, en GA, vol. I, 2. *Recensión de Enesidemo*, ed. de Jacinto Rivera y Virginia López Domínguez, Hiperión, Madrid. 1982.

— 1793-4. *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie*, de J. G. Fichte, en GA. II, 3.

— 1794. *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer*, 1794/5, de J. G. Fichte, Felix Meiner, Hamburg, 1970 (repr. pag. W. I.). (Fundamento de la doctrina de la ciencia completa).

— 1794. *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie als Einleitungschrift zu seiner Vorlesungen über diese Wissenschaft*, de J. G. Fichte, en GA, I, 2. *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia o de la llamada filosofía, como escrito introductorio para sus lecciones sobre esta ciencia*, trad. de Bernabé Navarro. UNAM, México, 1966.

— 1794/5. *Einige Vorlesungen über den Bestimmung des Gelehrten*, de J. G. Fichte, en GA, I, 4. (Algunas lecciones sobre el destino del Sabio).

— 1794. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, de F. W. J. Schelling, en WS, I. *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general*, trad. de José Luis Villacañas, en *Experiencia e Historia*. ed. Tecnos, Metrópolis, Madrid, 1990.

— 1794-1800. *Escritos de Juventud*, de G. W. F. Hegel, Edición, introducción y notas de José Maria Ripalda. F.C.E., México, 1978.

— 1795. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, de F. W. J. Schelling, en WS, I. (Del Yo como principio de la filosofía).

— 1795. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, en WS, I, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de Tecnos. Clásicos del pensamiento, Madrid, 1995.

— 1796. *Neue Deduktion des Naturrechts*, de F. W. J. Schelling; en WS, I. (Nueva deducción del derecho natural).

— 1796. *Grundlage der Naturrechts nach der Wissenschaftslehre*, de J. G. Fichte, en GA, I, 5-6. *Fundamento del derecho natural según la doctrina de la ciencia*, introd. de José Luis Villacañas Berlanga, trad. de José L. Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. CEC, Madrid, 1994.

— 1797. *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*, de F. W. J. Schelling, en WS, I; *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, trad. de Arturo Leyte. Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 69-119.

— 1797. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, de J. G. Fichte; edición de José Luis Villacañas y Manuel Ramos. NATAN, Valencia, 1987.

— 1798. *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, de J. G. Fichte, en GA, I, 7. (Sistema de la doctrina de la ética según los principios de la doctrina de la ciencia).

— 1798. *Ascetik als Anhang zur Moral*, de J. G. Fichte, en GA, II, 5. (Ascética como complemento de la moral).

— 1798. *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, de J. G. Fichte, en GA, I, 5. (Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo).

— 1799. *Appelation an das Publikum*, de J. G. Fichte, en W, 5. (Apelación al público).

— 1799. *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik*, de F. W. J. Schelling, en WS, II; *Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa*, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, o.c., pp. 119-171.

— 1800. *Der geschlossene Handelstaats*, de J. G. Fichte, en W. III; *El Estado comercial cerrado*, trad. de Tecnos. Madrid, 1996.

— 1800. *System des transzendetalen idealismus*, de F. W. J. Schelling, Felix Meiner Verlag, 1962; *Sistema del idealismo trascendental*, edición de J. Rivera de Rosales y V. López Domínguez. Anthropos, Barcelona, 1988.

— 1800. *Die Bestimmung des Menschen*, de J. G. Fichte, en W. II; *El destino del Hombre*, trad. de Eduardo Ovejero Maury. Espasa, Madrid, 1976.

— 1800/1. *Über Wallenstein*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 [durch einen Verein von Freunden des Verewigten] neue edierte Ausgabe*, vol. 1. *Frühe Schriften*, pp. 618-621.

— 1800/2. *Die Verfassung Deutschlands*, de G. W. F. Hegel, en *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neue edierte Ausgabe*, vol. 1, o.c., pp. 451-611.

— 1801. *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, de F. W. J. Schelling, en WS. *Sobre el verdadero concepto de la filosofía de la naturaleza*, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, o.c., pp. 257-278.
— 1801. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, de G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, vol. 4. *Jenaer Kritischen Schriften*, hrg. Harmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner Verlag, pp. 1-93.
— 1802. *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch.* Felix Meiner, 1928, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, edición de Losada. Buenos Aires, 1957.
— 1802. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, de F. W. J. Schelling, en WS. III; *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, trad. de Editora Nacional, Madrid, 1984.
— 1802/3. *System der Sittlichkeit*, de G. W. F. Hegel; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1967. *Sistema de la Eticidad*, trad. de Dalmacio Negro Pavón. Editora Nacional, Madrid, 1982.
— 1803. *Philosophie der Kunst*, de F. W. J. Schelling; en WS, III. *Filosofía del Arte*, trad. de Virginia Domínguez. Tecnos, Madrid, 1999.
— 1803/4. *Jenaer Systementwürfe*, I, de G. W. F. Hegel, en *Gesammelte Werke*, vol. 6, hrg. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975. (Esbozos de sistema de Jena, I).
— 1804. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, de J. G. Fichte, en W. VII. *Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976.
— 1804. *Philosophie und Religion*, de F. W. J. Schelling, en WS. *Filosofía y Religión*, trad. de José Luis Villacañas Berlanga. Schelling, *Antología*, ed. Península, Barcelona, 1987.

• *Sección tercera: bibliografía secundaria*

Álvarez, M. "Fundamentación lógica del deber ser en Hegel", en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Ice. Salamanca, 1982, pp. 171-201.
Álvarez, M. "Historia y sistema. Sobre las líneas metodológicas de la filosofía de la historia en Hegel", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1980), pp. 209-224.
Álvarez, M. "Idea y Acción. La historia como teodicea en Hegel", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n.º 6 (1980), pp. 207-230.
Álvarez, M. "Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n. 6 (1980), pp. 135-193.
Álvarez, M. *Experiencia y Sistema*, Salamanca. Universidad de Salamanca, 1978.
Artola, J. M. *Hegel, la Filosofía como retorno*. E. del Toro, Madrid, 1972.
Cacciari, Massimo. "Schelling y Rosenzweig. Sobre el presupuesto". ER, 6 (1988), pp. 121-145.
Cerezo Galán, P. y otros. *En torno a Hegel.* Universidad de Granada, 1974.
Cordua, C. "Modernidad y filosofía según Hegel", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Argentina, n.º 7 (1981), pp. 39-61.

Cruz Vergara, E. "Los individuos histórico-universales y la explicación teleológica en Hegel". *Diálogos*, n.º 42 (1983), pp. 91-125.
D'Hondt, J. *De Hegel a Marx*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
Duque, F. "Hegel: Lógica del fin cumplido". ER, 6 (1988), pp. 73-97.
Duque, F. *Hegel. La especulación de la indigencia*. Ediciones Granica, Barcelona, 1990.
Duque, F. *Historia de la Filosofía moderna. La era crítica*. Akal, Madrid, 1998.
Duque, F. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal, Madrid, 1999.
Escohotado, A. *La conciencia infeliz. Ensayo sobre la filosofía de la religión de Hegel*. Revista de Occidente, Madrid, 1972.
Falgueras Salinas, I. El inicio del método de las potencias en Schelling. Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Universidad de Vigo, 1999, pp. 247-257.
Findlay, J. N. *Reexamen de Hegel*. Barcelona, Grijalbo, 1969.
Flórez, R. *La dialéctica de la historia en Hegel*. Gredos, Madrid, 1983.
Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Cátedra, Madrid, 1979.
Garaudy, R. *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*. Siglo XX, Buenos Aires, 1973.
Heidegger, M. *Schelling y la libertad humana*. Monte Ávila, Caracas, 1985.
Henrich, D. *Hegel en su contexto*. Monte Ávila, Caracas, 1987.
Jacobs, W. G. El universo como historia, como reino moral. Sobre la relación entre ética y filosofía de la historia en Schelling. Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Universidad de Vigo, 1999, pp. 193-201.
Jamme, Ch. Ilustración vía mitología. Sobre la relación entre dominio y devoción de la naturaleza hacia 1800. ER, 6 (1988), pp. 7-31.
Jamme, Ch., y otros: *El movimiento romántico*. Akal, Madrid, 1998.
Kaufmann, W. *Hegel*. Alianza, Madrid, 1972.
Labarrière, P. J. *La fenomenología del Espíritu de Hegel*. FCE, México, 1985,
Leyte, A. "Por una mitología de la razón". *Er. Revista de Filosofía*, 15 (1993), pp. 117-148.
Leyte, A. *Las épocas de Schelling*. Akal, Madrid, 1998.
Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Universidad de Vigo, 1999.
López Domínguez, V. "Del yo a la naturaleza por el camino del arte". *En el inicio del idealismo alemán*. Edición de O. Market y J. Rivera. Ediciones de la Universidad Complutense-UNED, 1996, pp. 281-289.
López Domínguez, V. *Fichte: Acción y Libertad*. Ediciones pedagógicas, Madrid, 1995.
López Domínguez, V. *Schelling y la clausura romántica de la historia. Un análisis de Idealismo Trasncendental, 587-604*.
López Domínguez, V. *Schelling*. Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
López López, J. L. *Lógica y Política de la idea en el idealismo alemán*. Revista *Reflexión*, Sevilla, 1998.
Losurdo, D. *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*. Guerini, Milano, 1987.
Löwith, K. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
Lukács, G. *El asalto a la razón*. Grijalbo, Barcelona, 1970.
Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Grijalbo, Barcelona, 1970.
Marcuse, H. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Martínez Roca, Barcelona, 1970.

Mari, A. "El concepto de genio en F. Schelling", en *Euforion. Espíritu y naturaleza del genio.* Tecnos, Madrid, 1989, pp. 162-195.

Navarro, B. *El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant.* México, UNAM, 1975.

Oncina Coves, F. "Maimón. Una interpretación postkantiana de la filosofía práctica del criticismo", en *Kant después de Kant.* J. Muguerza y R. R. Aramayo editores. Tecnos, Madrid, 1989, pp. 369-402.

Oncina Coves, F. "Schelling como catalizador de la crisis del iusnaturalismo", en Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling.* Universidad de Vigo, 1999, pp. 97-105.

Oncina Coves, F. *Derecho natural y Revolución: la polémica de la filosofía política en la Epoca de Fichte (1793-1797).* Tesis doctoral, Valencia, 1988.

O'Meara, Th. Fr. *Romantic Idealism and Roman Catholicism.* Notredâme, Press, 1982.

Papacchini, A. *El problema de los derechos humanos en Kant y Hegel.* Universidad del Valle, Colombia, 1993.

Paredes Martín, C. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel.* Universidad de Salamanca, 1987.

Ramos Valera, M. La Doctrina de la Ciencia del Fichte de Jena. Tesis Doctoral, Valencia, 1987.

Ramos, M. y Oncina, F. *Filosofía y Estética.* Universidad de Valencia, 1998.

Ripalda, J. M. De la Ilustración insatisfecha a la satisfacción desilustrada. ER, 6 (1988), pp. 31-51.

Ripalda, J. M. *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel.* Trotta, Madrid, 1992.

Ripalda, J. M. *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués. G. W. F. Hegel.* FCE, México, 1978.

Rivas Lado, A. L. "La recepción del pensamiento de G. Bruno por el joven Schelling. Una lectura paralela". Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling.* Universidad de Vigo, 1999, pp. 75-91.

Sandkühler, H. J. "F. W. J. Schelling: filosofía como historia del ser y capitalismo". ER, 6 (1988), pp. 51-73.

Serrano, V. "Nihilismo y Filosofía positiva". Leyte, A. *Una mirada a la filosofía de Schelling.* Universidad de Vigo, 1999, pp. 115-121.

Taylor, Ch. *Hegel y la sociedad moderna.* FCE. México, 1983.

Tilliette, X. *Schelling. Une philosophie en devenir.* Vrin, París, 1992.

Valls Plana, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel.* Estela, Barcelona, 1971.

Villacañas Berlanga, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada.* Cincel, Madrid, 1988.

Villacañas Berlanga, J. L. *Narcisismo y Objetividad. Un ensayo sobre Hölderlin.* Verbum, Madrid, 1998.

Villacañas Berlanga, J. L. *Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F.H. Jacobi.* Anthropos, Barcelona, 1989.

Villacañas Berlanga, J. L. *Tragedia y Teodicea de la historia.* La Balsa de la Medusa, Madrid, 1993.

Vitiello, V. "La reflexión entre comienzo y juicio". ER, 6 (1988), pp. 97-121.

Weil, E. *Hegel y el Estado.* Nagelkop, Buenos Aires.